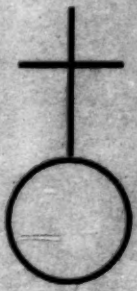
ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE



83. BAND 1961 1. HEFT

VERLAG HERDER WIEN

56305

INHALT DES 1. HEFTES 1961 (83. JAHRGANG)

J. B. Metz, Theologische und metaphysische Ordnung 1— 14
G. May, Die Infamie im Strafmittelsystem der westgotischen Kirche . . . . . 15— 43
E. Iserloh, Der Wert der Messe in den Diskussionen der Theologen vom Mittelalter bis zum 16. Jahrhdt. 44— 79
E. Haible, Die Vergegenwärtigung des Apostelkollegiums . . . . . 80— 87
H. Meyer, Zu Prinzipienfragen der Ethik . . . . . 88— 89

REZENSIONEN

G. Siewerth, Das Schicksal der Metaphysik (E. Coreth) 90— 94
H. Conrad-Martius, Die Geistseele des Menschen (H. Weber) . . . . . 95— 96
J. Müller, Fundamentals of the liturgy (J. A. Jungmann) . . . . . 96— 99

NEUERSCHEINUNGEN

Philosophie: *Keilbach, Pieper, Chenu, Willam, Henrich, Gonseth*, Probleme der Wirtschaftstheorie, *Lobkowicz, Müller-Markus, Lavelle, de Finance, Berg*, Die Zelle, *Monzel* . . . . . 100—108

Fundamentaltheologie: *Vereno, Romier, Kolping, Finkenzeller, Theunis, Bulst, Lengsfeld, Gülinas, Chauvin, Duda, Riedlinger, Pieper, Rilliet-Cristiani*, 40 Jahre Hochkirchliche Bewegung, *Cullmann, Barth, Gundlach, Pfleger, Stolpe, Nielsen, Semmelroth, Rimoldi, Baumann, Fries, Journet, Nordhues, Italos, Suavet, Loffeld*, Mensch und Menschlichkeit . . . . . 108—119

Altes Testament: *Schwegler, Ligier, de Vaux, Porubčan, Fohrer, Schneider, Golega*, La Sainte Bible, *Edel, Thieme* . . . . . 119—124

Büchereinlauf . . . . . 125—128

Die Zeitschrift für katholische Theologie (ZkTh) erscheint viermal im Jahre. Die vier Hefte bilden einen Band. Eine Zusammenlegung von Heften bleibt aus sachbedingten Gründen vorbehalten. — Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Innsbruck. Hauptschriftleiter (verantwortlich): Josef A. Jungmann, Innsbruck, Sillgasse 6. — Eigentümer und Verlag: Verlag Herder, Wien I., Wollzeile 33. — Alle Rechte vorbehalten. — Printed in Austria. Druck: Tiroler Graphik, Innsbruck, Innrain 27. — Bezugspreise: Einzelheft S 38.—, DM 7.80; Jahresabonnement S 140.—, DM 28.—, alles zuzüglich Versandgebühr. — Anzeigenannahme durch den Verlag Herder, Wien I., Wollzeile 33. — Lieferung durch den Buchhandel.

Zahlungen erbeten:

a) *im Inland:* Herder & Co., Wien, Postsparkassenkonto Wien 192455 (Verlagskonto)
b) *Schweiz:* Postscheckkonto Zürich VIII/33705
c) *übriges Ausland:* durch Banküberweisung auf Girokonto 777 bei der österr. Nationalbank, Wien, oder mittels internationaler Postanweisung auf Postsparkassenkonto Wien Nr. 192455 (Verlagskonto)

Manuskripte und Zuschriften bezüglich des Inhaltes der Zeitschrift und Besprechungsexemplare sind an die Schriftleitung, J. A. Jungmann, Innsbruck, Sillgasse 6, zu richten.

THEOLOGISCHE UND METAPHYSISCHE ORDNUNG

Von Dr. Johannes Baptist Metz, Bamberg

Das Verhältnis von metaphysischer und religiöser Ordnung[1] kann nicht von einem jenseitigen Standpunkt gleichsam auf seine „prästabilierte Harmonie" hin durchschaut werden; es stellt sich entweder im metaphysischen oder im religiösen Hinblick. Wenn ich mich als Theologe mit der „religiösen Ordnung" identifiziere, um von ihr aus das gestellte Problem in Gang zu bringen, dann verstehe ich „Religion" in jenem spezifischen Sinn, in dem sie im abendländischen Denken allererst als selbständiger Ordo der metaphysischen Ordnung gegenübertritt: ich verstehe „Religion" als geschichtliche Offenbarungsreligion des Christentums. So aber erfährt das ursprünglich formulierte Thema („Metaphysische und religiöse Ordnung") eine präzisierende Umstellung; es lautet nun: „Theologische und metaphysische Ordnung". Sowohl das metaphysische Problem möglicher Religion innerhalb der Metaphysik — etwa als eröffnendes Ergreifen des transzendentalen Horizontes geistiger Existenz überhaupt — wie auch das fundamental-theologische Problem der Selbstrechtfertigung des Christentums gegenüber anderen Religionsgestalten und gegenüber der philosophischen Vernunft bleiben unerörtert. Bedacht wird allein, wie sich das geschichtliche Ereignis des Christentums bzw. dessen abgeleitete theoretische Gestalt, die Theologie, im Verhältnis zur metaphysischen Ordnung verstehe. Wir entfalten dieses Verständnis in drei Thesen.

I.

APORETIK

Eine erste These betrifft die Aporetik des Verhältnisses. Sie lautet: Metaphysik und Theologie sind Systeme eines je ursprünglichen und deshalb ständig ganzen menschlichen Selbstverständnisses.

Um die Schärfe des Problems ins Licht zu stellen, sind hier beide Systeme in ihrer anthropologischen Wendung definiert (die für den, der den ausgezeichneten Seinsrang des Menschen hinreichend würdigt, zugleich eine ontologische Wendung ist). So gewendet ist Metaphysik das begrifflich erhellte Selbstverständnis des Menschen aus jenem apriorischen Einverständnis mit dem Sein im Ganzen, als welches (Einverständnis) der Mensch existiert. Metaphysik ist geläutertes Selbstverständnis des Menschen aus transzendentalem Ursprung. Was ist Theologie? Theologie ist reflex vergewissertes

[1] Die Abhandlung stellt den (durch Anmerkungen erweiterten) Text eines Referates dar, das der Verfasser auf dem 6. Deutschen Philosophenkongreß in München (23.—26. 10. 1960) innerhalb des Symposions „Metaphysische und religiöse Ordnung" gehalten hat. Diese Herkunft bedingt den thesenhaften Charakter und die spezifische Akzentuierung. Auf den Artikel des Verfassers über „Christliche Philosophie" (LThK II², 1141—1147) darf hier noch ausdrücklich hingewiesen werden.

und entfaltetes Selbstverständnis des Menschen aus dem Zuspruch des freien Wortes Gottes. Theologie ist geläutertes Selbstverständnis des Menschen aus geschichtlich zugeeignetem transzendentem Ursprung. Metaphysik und Theologie betreffen den Menschen ursprünglich, d. h. ganzheitlich, in jeder Dimension seines Seins, ohne sich selbst mit einer von ihr ausschließlich zu identifizieren.

So erwächst die Frage: Wie können sich diese beiden ursprünglich-ganzheitlichen Auslegungsweisen des Menschen im einen Menschsein bewähren und bewahren? Diese Frage kann auch als wissenschaftstheoretisches Problem formuliert werden. Dann lautet sie im Hinblick auf Metaphysik: Inwieweit kann Metaphysik die begrifflich ausgebildete Artikulation eines allbefassenden, transzendental-apriorischen Seinsverständnisses und damit zugleich „erste" und grundlegend-ganzheitliche Daseinserhellung sein, wenn der Offenbarungsglaube — wie Paulus sagt (1 Kor 2, 15) — „alles beurteilt und selbst von niemandem beurteilt wird", wenn also — nach einem anderen Wort des Paulus (1 Kor 3, 11) — „niemand einen anderen Grund legen kann als den, der gelegt ist, und das ist Jesus Christus"?

Wie können wir antworten? Wie verhalten sich metaphysische Daseinsordnung aus transzendentaler Herkunft und christliche Daseinsordnung aus transzendenter Herkunft? Ehe wir die Skizze einer Antwort wagen, wollen wir dies im Blick behalten: Eine regionale Aufgliederung beider Ordnungen — etwa im Sinne zweier statisch neben- oder übereinander liegender „Bereiche" — versagt im Hinblick auf die ständig ganze Ursprungsstruktur beider Ordnungen. Der Rang beider Ordnungen bestimmt die Einmaligkeit ihres gegenseitigen Verhältnisses. Es ist uns verwehrt, einen verfügbaren Ordo-Begriff bzw. -Schematismus bloß nachträglich auf unseren „Fall" anzuwenden; der Begriff muß im Umgang mit dem Problem selbst entfaltet werden.

Einen ersten Hinweis für die spekulative Durchdringung empfängt der katholische Theologe aus dem kirchlichen Lehramt selbst, das sich ja bekanntlich im Vaticanum offiziell zu diesem Problem geäußert hat[2]. So sehr dort beide Ordnungen zunächst prinzipiell getrennt erscheinen — nach Herkunft, Inhalt, Subjekt und Methode der Daseinserhellung —, wird das metaphysische Selbstverständnis des Menschen dennoch gesehen als je in eine bestimmte geschichtliche Daseinsordnung verfügt: als „heilsbedürftig", als von einer geschichtlich einmaligen Wirklichkeit, dem christlichen Glauben, beansprucht und heilend umhalten. So wird uns als Stätte der möglichen Begegnung beider Ordnungen, als Umschlagplatz zwischen Theologie und Metaphysik, die Geschichte zugewiesen. Ist das vielleicht ein Hinweis darauf, daß wir das Verhältnis weniger statisch-regional als vielmehr — wenn ich so sagen darf — äonisch-temporal zu verstehen haben? Wir nehmen diese Vermutung auf und formulieren unter ihrer Weisung unsere beiden nächsten Thesen.

[2] Für die lehramtlichen Texte wie für deren hier folgende Auswertung vgl. den in voriger Anmerkung zitierten Artikel „Christliche Philosophie".

II.

MÖGLICHE ÜBEREINKUNFT

Die zweite These zunächst bezieht sich auf die mögliche Übereinkunft schlechthin beider Ordnungen in bleibender herkünftiger Differenz und lautet: Transzendentale Daseinsauslegung durch Metaphysik und transzendente Daseinsgründung durch Theologie stehen im Medium der konkreten geschichtlichen Existenz des Menschen in einem gegenseitigen, gleichwohl unumkehrbaren Voraussetzungsverhältnis.

Die in der Theologie begrifflich vergewisserte und tradierte transzendente Daseinsauslegung des Menschen durch Gottes Wort ist geschichtliches Ereignis. Sofort erhebt sich im Hinblick auf die Metaphysik die Frage: Wie gerät diese geschichtlich ankommende transzendente Daseinsgründung in das umgreifende transzendentale Daseinsverständnis des Menschen hinein? Und im Gegenzug stellt sich von der Metaphysik her die Frage: Wie wird in dieser totalen und unrückführbaren geschichtlichen Daseinsgründung das transzendentale Daseinsverständnis der Metaphysik bewahrt?[3]

1. Wir entfalten die These zunächst im Hinblick auf die Metaphysik. Worin sieht der Theologe die „offene Flanke" (Jaspers) der transzendentalen metaphysischen Ordnung für sein geschichtlich verfügtes Daseinsverständnis aus transzendentem Ursprung? Wir antworten: darin, daß das transzendentale Daseinsverständnis der Metaphysik selbst geschichtlich eröffnet ist. Doch gehen wir schrittweise vor!

a) Wir blicken zunächst hin auf jenes Verhältnis, das die Metaphysik zur konkreten geschichtlichen Existenz hat, in der der Mensch — nach theologischer Supposition — aus transzendentem Ursprung angegangen ist. Metaphysik, so wie sie sich im abendländischen Denken herausgebildet hat und dadurch das hier in Frage stehende Problem bedingt, ist methodisch-reflexe Wissenschaft; sie enthüllt in transzendentaler Reflexion den Menschen sich selbst in seinem apriorischen Seinsverständnis. So sehr sie dadurch den Menschen in wissenschaftlicher Weise ursprünglich erhellt, kann sie diesen ihren Charakter als „erste" Wissenschaft nicht so verstehen, daß sie von sich her den alleinigen Anspruch

[3] Der in unserer Überlegung immer wieder verwendete Begriff „Dasein" darf nicht als „Standpunkt" mißverstanden werden. Er bezeichnet das eigentümliche Sein des Menschen als Basis der möglichen Übereinkunft der beiden Ordnungen, der metaphysischen und der theologischen. Er ist gewählt als Titel für die spezifische Verschränkung von transzendentaler und geschichtlicher Selbstkonstitution („Mensch-werdung") des Menschen, die eine radikale und (auch subjektiv) unausweichliche Betroffenheit des Menschen an sich selbst durch eine geschichtlich ankommende (und in diesem Sinne „kontingente") Wirklichkeit ermöglicht. — Die thomistische Entsprechung zu „Dasein" ist der ontologisch geklärte, ganzmenschlich verstandene Begriff der *anima*, insofern diese im Entspringenlassen ihrer geistig-sinnlichen Potenzen sich selbst in Welt hinein entfaltet und in diesem (auch subjektiv) unausweichlichen Weltverhältnis sich unaufhebbar zu sich selbst verhält *(super seipsam reflectitur)*.

einer für das menschliche Dasein ursprunggebenden Wissenschaft erhebt. In geläufiger moderner Terminologie gesagt: sie kann zwar Existentialphilosophie, aber nicht eigentlich Existenzphilosophie sein. Warum nicht? Weil die menschliche Existenz nie absolut objektivierbar und reflektierbar ist, weil Existenz nie adäquat aus reflexen Sätzen aufgebaut werden kann[4]. Das menschliche Dasein ist vielmehr sich selbst als Ganzes[5] immer schon vorweg, d. h. es hat immer schon mehr zum tragenden Grund seines ursprünglich einen und ganzen Selbstverständnisses, als es in wissenschaftlicher Reflexion einholen und woraufhin es sich von sich selbst her völlig durchsichtig machen kann. Dasein hat, während es sich des Grundes seiner Existenz vergewissert, je schon Grund genommen[6]. Es ist deshalb nicht nur legitim, sondern unvermeidlich, wenn der Mensch in seiner reflexen Selbstvergewisserung davon ausgeht, daß er jeweils schon einer spontanen Einsicht vertraut, einer direkt vollzogenen, von seinem frei getanen Dasein unscheidbaren Einnahme des Daseinsgrundes, und daß er deshalb immer auch schon geschichtlichen Mächten getreu ist, die anders als in total reflektierter oder reflektierbarer Intellektualität an ihn herantreten. Diese „Voraussetzung", in der das Dasein („vor-läufig") grundnehmend sich selbst (als transzendentalem Subjekt) vorausgesetzt ist, hat ontologischen Charakter; sie zeichnet das Sein des menschlichen Daseins selbst aus. Es kann deshalb nie Aufgabe der Metaphysik sein, sie abzuschaffen (das ist unmöglich), sondern vielmehr sie in eins mit der transzendentalen Daseinserhellung ins Licht zu bringen. Dem damit gegebenen „Zirkel" ihres Verstehens kann sie nie entrinnen, sie kann ihn nur sichtbar machen. Das kirchliche Lehramt drückt das in seiner Sprache — gegen den Hermesianismus und die Lehre Frohschammers[7] — so aus: Der positive Zweifel ist als kritische Ausgangsbasis für die Analyse des (grundnehmenden) Glaubensaktes abzulehnen, denn die legitime Möglichkeit eines solchen Zweifels würde die totale Durchreflektierbarkeit des Daseins und damit die ursprüngliche und totale Daseinsgründung

[4] „Existentialphilosophie" bleibt als „Aussage über Existenz" auch in der konkretesten Analyse selbst noch einmal formal und impliziert notwendig essentiale Gehalte.

[5] D. h.: diese „Voraussetzung" ist nicht ein (isolierbarer) „Teil" der menschlichen Existenz, sondern je das Ganze des Daseins.

[6] Hier schon zeigt sich die Differenz zwischen dem metaphysischen Akt als grunderhellendem und dem religiösen Akt als grundnehmendem Daseinsverständnis. Dieses Einnehmen des Grundes der eigenen Existenz geschieht in einem gesammelten, über die Reflexion hinaus „alle Kräfte und Vermögen" bindenden Akt des Menschen. Dieser integrale Daseinsvollzug, in dem der Mensch als reflektierender sich je schon „befindet", bezeichnet jene anonym-unausdrückliche „Gläubigkeit", die im Glaubensakt selbst ausdrücklich vollzogen wird. Vgl. hierzu unseren Artikel „Befindlichkeit" (LThK II², 102—104), in dem wir diesen Vorgang des „Grundnehmens" im Lichte thomistischer Prinzipien zu erläutern und zugleich den Verdacht einer „Irrationalisierung" des Daseins abzuweisen suchten, mit unserem Artikel über den „religiösen Akt" (LThK I², 256—259).

[7] Vgl. D 1618—1620, 1674; dazu 1710—1714. 1798. 1815. 1817. 2085. 2146. 2325.

durch Reflexion bzw. Metaphysik voraussetzen. Metaphysik aber kann menschliches Dasein nicht ursprünglich begründen, sondern nur kritisch erhellen, was als Daseinsgrund je schon geschichtlich eingenommen ist[8]. Diese im Einsatz aller Kräfte und Vermögen geschehende (und deshalb notwendig mit einem Schwund an gegenständlich-reflexer Versicherung verbundene) Einnahme des Daseins wird nur der als „irrational" mißverstehen, der die ratio rationalistisch (auf rein gegenständliche Gewußtheit) verkürzt und ihre transzendentale Verschränktheit mit dem Willen übersieht, auf Grund deren sie ihre höchste Aktualisierung erst im einfältig-gesammelten Vollzug beider Grundvermögen des menschlichen Geistes gewinnt.

b) Die Frage, wie geschichtlich ereignete transzendente Daseinsgründung durch Theologie in transzendentale Daseinserhellung durch Metaphysik komme, ohne daß das eine vom andern aufgehoben oder entwesentlicht wird, läßt sich nun auch in einem weiteren Schritt direkt angehen: Menschliches Dasein ist so verfaßt, daß es von sich aus einer umgreifenden geschichtlichen Begründung entgegensteht. Eine genauere Analyse unserer konkreten Daseinsstruktur könnte zeigen, daß nicht alle im menschlichen Dasein unumgänglich notwendigen und in diesem Sinne apriorischen Fragen formaler Art sind, d. h. solche, die sich in transzendentaler Deduktion aus sich selbst beantworten lassen, sondern daß es vielmehr eine aprioriſche Fragwürdigkeit des Daseins gibt, die nur in aposteriorisch-geschichtlicher Auskunft beantwortet werden kann. Das geschichtlich Ankünftige hat für das menschliche Dasein „existentiellen" Charakter: es ist, obwohl unableitbar-kontingent, wenigstens als Frage im menschlichen Dasein (subjektiv) unentrinnbar. Die metaphysische Apriorität unseres Daseins weiß sich selbst als notwendig eröffnet für eine daseinsbegründende (kontingente) geschichtliche Faktizität, so daß ihre apriorische Verfügung mit Recht gerade in der Tat des Übersichverfügenlassens des konkreten Daseins durch das ankommende Geschichtliche besteht, und nur im (wachsenden) Vollzug dieser frei angenommenen, unableitbar einmaligen Verfügtheit kann sie sich selbst auf ihren Grund hin durchblicken. Das metaphysische Apriori unseres Daseins ist selbst nie rein formal; es ist ein konkretes Apriori, das sich temporal auslegt[9]. Und deshalb ist die

[8] Vgl. hierzu Karl Jaspers, Philosophie (Berlin-Göttingen-Heidelberg 1948) 267: „Ich weiß, daß die Objektivität der Religion als Wirklichkeit des Weltdaseins die einzige sichernde Tradition transzendenter Bezogenheit des Menschen ist. Wo diese Tradition verlassen wäre, wäre bald auch Philosophie versunken. Weil ich daher auch als Philosophierender meinen religiösen Grund nur dadurch habe, daß ich hineingeboren wurde und erfüllt von seinem selbstverständlichen Gehalt zum Bewußtsein erwachte, so kann ich ihn nicht rational verneinen, ohne ins Bodenlose zu gleiten. Als Philosophierender will ich nicht ins Nichts, sondern wage es vielleicht — in der Ausdrucksweise alter Zeiten — Ketzer in der Kirche ... zu sein."

[9] Apriori — aposteriori, formal — material, transzendental — temporal: bei diesen Begriffspaaren handelt es sich nicht um je zwei zusammengestückte oder nebengeordnete und als solche auch reflex gegeneinander scheidbare „Prinzipien"

transzendentale Aprioriforschung der Metaphysik selbst notwendig geschichtlich eröffnet. Die Geschichte aber, die man nur im freien geschichtlichen Existieren einnehmen kann, wird zur Stätte der Selbsterscheinung des menschlichen Daseins in seiner konkreten metaphysischen Apriorität[10].

Eine Philosophie, die die metaphysische Struktur des menschlichen Daseins so versteht, bedeutet demnach keinen Anspruch, der der letzten Verfügung des Glaubens über den Glaubenden widersprechen müßte oder ihn vor die Frage stellte, Metaphysiker oder Theologe zu sein. Metaphysik gerät in der transzendentalen Entfaltung menschlichen Daseins in die Not der Selbstüberwindung[11]. Sie wird ganz zum „Dienst" an der Freilegung dieser über sie selbst hinausweisenden, den Menschen in die grundnehmende geschichtliche Entscheidung drängenden metaphysischen Apriorität. Hier offenbart sie ihr „magdliches Wesen" — nicht als eine Art Überfremdung oder Zumutung, sondern als Ausdruck des Dienstes am geistigen Geschick des Menschen, der immer mehr Fragen im Kopf hat als er von sich her beantworten kann, der immer aus einer tieferen und gefüllteren Apriorität handelt, als er sich durch transzendentale Ableitung zur Gegebenheit bringen kann. Freilich bleibt Metaphysik diesem magdlichen Wesen nur treu, wenn sie sich zu der in ihr herrschenden *στέρησις*, zu ihrem eigenen „Wesensmangel" bekennt, wenn sie also die sie ständig überwindende fragende Offenheit menschlicher Existenz wirklich als solche „sein läßt" und nicht heimlich (oder offen) als bloß in Frageform gekleidete letzte und unüberbietbare Antwort auf den Menschen versteht. Das wäre der Fall, wenn sie das bleibend Frag-würdige, das „Scheiternde" in der reflexen Durchdringung menschlichen Daseins verabsolutierte und damit zum eigentlich Existenzgründenden — zur „Religion" des Menschen machte. So würde sich Metaphysik noch

---

der metaphysischen Konstitution des Menschen und seines Selbstverhältnisses; sie stehen vielmehr zueinander in „ontologischer Differenz", d. h. das eine kommt erst im anderen und durch das andere zu seiner ontologischen Selbstgegebenheit. Nur wenn das transzendentale Apriori sich selbst temporal-aposteriori verwirklichen muß, wird verständlich, wie ein (aposteriorisches) geschichtliches Ereignis daseinsgründend werden kann.

[10] Freilich ist durch den Aufweis der Selbsterschlossenheit der Metaphysik für das geschichtlich Ankommende noch kein hinreichendes Kriterium für die Frage geboten, welchem geschichtlichen Ereignis sie nun entgegensteht, oder genauer: unter dem Zuspruch von welchem geschichtlichen Wort sie zu ihrer Selbstvollendung kommt. Auf dieses (primär fundamentaltheologische) Problem hier einzugehen, ist uns verwehrt. Immerhin läßt sich schon aus unserem formalen Entwurf der Geschichtlichkeit des endgültigen metaphysischen Selbstverständnisses des Menschen entnehmen, daß es sich um ein unableitbar-freies Wort handeln muß, das den Menschen als ganzen in Anspruch nimmt und deutet. (Damit wird nicht implizit ein göttliches Wort — im Sinne der übernatürlichen Selbstoffenbarung Gottes — zur endgültigen metaphysischen Daseinsdeutung postuliert, denn an sich könnte auch Gottes Schweigen und sich verschweigendes Ansichhalten eine solche unableitbare und totale, definitive „Verlautbarung" über das menschliche Dasein sein. Vgl. auch unten Anm. 13.)

[11] Diese Selbstüberwindung der Metaphysik ist durchaus ein metaphysisches Geschehen, so daß das geschichtliche Grundnehmen zugleich den Vorgang der Selbstbegründung der Metaphysik darstellt.

einmal in unheimlicher Weise des Daseinsgrundes bemächtigen und unter dem Deckmantel der pathetischen Rede von der einmalig-unableitbaren Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz den verhängnisvollsten, weil verschleiertsten Kult der absoluten Theoretisierung menschlichen Daseins betreiben[12]. Die Philosophie, die sich wesensgemäß als die radikalste Kritikerin jeder Mythologie versteht, würde selbst zur unheilvollsten Gestalt mythologischen Denkens, wenn schließlich alle Mythologie darin wurzelt, daß der Mensch von sich selbst her eine inhaltliche Antwort auf die reflex nicht durchschaubare und doch unausweichliche apriorische Grundfrage seines Daseins herstellt und so alle Geschichte degradiert zu einer einzigen Anthropophanie, in der der Mensch ewig-heillos nur sich selbst erscheint[13].

Diese gnostische Mythologie oder mythologische Gnosis ist die aus der Metaphysik kommende spezifische Gefahr der radikalen Beirrung des Verhältnisses von Metaphysik und Theologie.

Ehe wir den anderen Schritt in der Entfaltung unserer zweiten These vollziehen, sei noch dies bemerkt: Wir haben bisher Metaphysik durchwegs als methodisch-reflexe Daseinsvergewisserung verstanden. Um der wissenschaftstheoretischen Abgrenzung zwischen Metaphysik und Theologie willen schien uns dies unerläßlich — und auch, wie wir schon sagten, um der Treue zum klassischen Metaphysikbegriff willen. Nun zeigt sich heute verschiedentlich

[12] Hier fallen in einer merkwürdigen Weise zwei Extreme schließlich in eins: nämlich einerseits die absolute Theoretisierung menschlicher Existenz und das intellektuelle Durchschauen ihrer Geschichte als Selbstentfaltung des objektiven Geistes bei Hegel, und anderseits jene „Existenzphilosophie", die sich zunächst (bei Kierkegaard) als Protest gegen diese Gnosis des Daseins verstand und die sich nun in ihrer (notwendig formalen) Daseinsanalytik verschließt, ohne den Menschen in die echte geschichtliche Begegnung freizugeben.

[13] Vermutlich ist das *desiderium naturale visionis beatificae* bei Thomas von Aquin der retrospektiv aus der Theologie interpretierte Name für jene unreflektierbare und doch unausweichliche apriorische Grundfrage des menschlichen Daseins, als die der Mensch in das ankommend Geschichtliche „existiert". — Wer übrigens diese in freier unableitbarer Geschichte sich selbst findende metaphysische Apriorität menschlichen Daseins ernst nimmt, wird den tieferen Sinn der sehr umstrittenen thomistischen Lehre vom einheitlich-einen, selbst geschichtlich zugesprochenen *finis ultimus* des Menschen verstehen können (für die einschlägigen Texte vgl. H. de Lubac, Surnaturel, Paris 1946, besonders 431—480): Auch rein metaphysisch gesehen kommt der Mensch nur durch freie unableitbare Geschichte (mit Gott) zu sich, zur Vollendung seines Daseins. Freilich darf hier nicht freies Handeln Gottes am Menschen (das ja *per se* auch ohne übernatürliche Selbstmitteilung Gottes, im Ansichhalten seiner Freiheit, geschehen kann: vgl. Karl Rahner, Hörer des Wortes, München 1941) einfach mit übernatürlichem Handeln (das keineswegs vom geschichtlichen metaphysischen Selbstverständnis her postuliert werden kann) in eins gesetzt werden. Thomas selbst hat hier wohl noch zu wenig differenziert gesprochen, die von ihm angezielte Sache jedoch ist durchaus zu bejahen. Erst wer diesen (thomistischen) Ansatz teilt, wird auch verstehen und zeigen können, wie das tatsächliche übernatürliche Handeln Gottes den Menschen in der Mitte und radikalen Tiefe seines Daseinsverständnisses unausweichlich trifft, obwohl es sich ihm erst geschichtlich zuspricht. Denn ein ungeschichtliches, d. h. von der freien Auslegung durch Gott unbetroffenes menschliches Dasein ist nicht bloß ein theologisches, sondern auch ein philosophisches Abstraktum.

die Neigung, in der Metaphysik das Element der transzendentalen Meditation oder genauer der transzendentalen Empirie (wieder) stärker zur Geltung zu bringen[14]. Wo man in diesem Sinne metaphysisches Denken — etwa als „Seinsdenken" — so verstehen würde, daß es das ursprüngliche, eine und alles umfassende Verfügen des geschichtlich ankommenden „Geheimnisses" über die Existenz des Menschen selbst ist, wäre freilich mit „Metaphysik" etwas bezeichnet, was gerade die existentielle Einheit aus ursprungserhellender „natürlicher" Reflexion und ursprungsnehmendem „übernatürlichem" Glauben darstellt, eine Einheit allerdings, die — umfassend vollzogen, in den Begriff gebracht und christlich richtig gedeutet — von sich aus die Unterscheidung beider setzen müßte.

2. Wir haben nun unsere zweite These noch kurz zu entfalten im Zuge der von der Metaphysik an die Theologie gerichteten Frage: Geht in einer so verstandenen endgültigen und unrückführbaren Daseinsgründung des Menschen durch Theologie Metaphysik nicht einfach in dieser Theologie unter, wird im Licht des göttlichen Logos der Theologie das *lumen naturale* nicht einfach ausgelöscht? Wird in der durch Theologie artikulierten geschichtlichen Daseinsgründung aus transzendentem Ursprung die transzendentale Ursprünglichkeit des menschlichen Daseinsverständnisses nicht einfach überflüssig? Ist die *στέρησις*, die in der Metaphysik zu sich kommt, nicht einfach ausgefüllt, überboten und in diesem Sinne gar nicht mehr duldbar, wenn ihr die Fülle des göttlichen Logos geschenkt wird? Nein; denn was nicht eintritt in den apriorischen Verständnishorizont menschlichen Daseins, was ihn gleichsam zu hintergehen sucht, kann für den Menschen nicht „existentiell", d. h. daseinsgründend werden. Menschliches Dasein ist ja ontologisch dadurch ausgezeichnet, daß es sich zu sich selbst verhält. Die Offenbarung als endgültiges und totales Wort über den Menschen kann sich deshalb keineswegs magisch-mechanisch im menschlichen Dasein ausbreiten. Die hörsam vernehmende Vernunft des Menschen gehört vielmehr, theologisch gesprochen, in formaler Prädefinition in das Ereignis geschichtlich ankünftiger Offenbarung: Daseinsgründende Offenbarung *(fides quae creditur)* setzt sich ständig vernehmendes Dasein *(fides qua creditur)* als konstitutives Medium ihrer eigenen (offenbaren) Ankunft im Dasein voraus. Nun besagt aber alles Vernehmen des Daseins responsorisch-tätigen Selbstvollzug dieses Daseins. Menschliches Hören ist als solches immer eine aktuelle Weise jenes Beisichseins, jenes Selbstverhältnisses, durch das Dasein ontologisch ausgezeichnet ist. *Auditus fidei* und *intellectus fidei* bezeichnen die eine, ständig ganze Struktur des Offenbarungsgeschehens. Pure Aposteriorität bzw. Faktizität des reinen *auditus* ohne *intellectus* ist für Dasein ein Unbegriff. Deshalb auch ist es biblisch-kirchliches Prinzip, daß die Offenbarung als totale Daseinsauslegung zugleich die Weise menschlichen Vernehmens, den *intellectus* betrifft (Röm 1, 19ff; D 1806). Die Offenbarung selbst setzt mithin den gläubig Vernehmenden in ein Verhältnis zu seiner Vernehmenskraft und impliziert in diesem

Selbstverhältnis des Glaubensgeschehens bzw. der Theologie metaphysisches Denken[15]. Transzendente Daseinsverwurzelung ist immer auch transzendentaler Selbstvollzug dieses Daseins. Und es erweist sich deshalb als eine fideistisch-objektivistische Beirrung des Verhältnisses von Metaphysik und Theologie, wenn man im transzendenten Bezug menschlichen Daseins das transzendentale Selbstverhältnis ausschalten bzw. überspringen will[16].

Nun besagt aber das gläubige Vernehmen der geschichtlich ankommenden Daseinsauslegung aus transzendentem Ursprung keinen beliebigen Vollzug des menschlichen Selbstverständnisses, sondern eine aus ihm selbst (d. h. transzendental) unableitbare Weise

[14] Etwa bei Heidegger; im Zusammenhang mit ihm z. B. bei Gustav Siewerth (vor allem in dessen neuem Werk: Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger, Einsiedeln 1959). — Die Möglichkeit einer transzendentalen Erfahrung, die gleichsam im Entsinken der Gegenstände den alles Verstehen durchwaltenden und begründenden Horizont selbst festzuhalten sucht, ist nicht apriori zu leugnen. Umfassend vollzogen und christlich richtig gedeutet, kann sie zur (reflex unvergewisserbaren) „Erfahrung der Gnade" werden. Vgl. hierzu K. Rahner, Schriften zur Theologie III (Einsiedeln 1956) 105—109.

[15] Die wissenschaftstheoretische Problematik, in der eine Wissenschaft sich zu sich selbst verhält, impliziert immer eine philosophische Problematik. Denn jedes (methodische) Erkennen, das sich zu sich selbst verhält, hat philosophischen Charakter. Auch das reflexe Selbstverständnis der Einzelwissenschaften ist deshalb immer ein philosophisches Geschehen, und über dieses (philosophische) Selbstverhältnis — aber auch nur so — können sie sich in ein Verhältnis zur Theologie bringen.

[16] Diese konstitutive Funktion der Metaphysik in der Theologie ist begleitet von einer kathartischen und maieutischen Funktion. Die kathartische Funktion erhellt, wenn wir bedenken, daß sich die göttliche Offenbarung wie ihre genuine Tradition in der Kirche auch in der ständigen *conversio ad phantasma* vollzieht: sie vermittelt sich den Menschen je in einem geschichtlich geprägten Sprach- und Verständnisfeld. Nur wenn der Mensch sich selbst kritisch-reflex zu seinem eigenen geschichtlichen Selbstverständnis verhält, kann er sich der ungetrübten Herrschaft des ankommenden Offenbarungswortes erschließen. Nur wer den Horizont seines Daseins reflektiert hat, wer also dem geschichtlichen Logos mit einem vergewisserten Apriori begegnet, kann — ihm selbst begegnen. Der Anwalt dieser kritischen Selbstvergewisserung aber ist die Metaphysik. Deshalb gilt: der hörsam vernehmende Theologe muß sich selbst verstehender Metaphysiker sein, um die ihm anvertraute Botschaft in ihrer Reinheit verstehen, hüten und vermitteln zu können. Auch die Theologie ist nicht Herrin, sondern Dienerin an der Freilegung des transzendenten Zuspruchs, und in diesen Dienst nimmt sie die Metaphysik als Katharsis ihres Verständnisses mit hinein. — Die maieutische Funktion der Metaphysik für die Theologie ist wirksam in dem Versuch der Theologie, sich dem menschlichen Dasein als apriorisch gegebene Frag-würdigkeit verständlich und existentiell unausweichlich zu machen — eine Funktion, die gerade heute höchst bedeutsam ist: In einer Zeit, in der das Christentum vielfach unexistentiell geworden ist, d. h. nicht einmal mehr als unausweichliche Frage im Dasein erfaßt wird, der man sich (bejahend oder verneinend) stellen muß, ist es wichtig, diese „apriorischen Strukturen" des Christentums im konkreten gegenwärtigen Daseinsverständnis zu erhellen (etwa die apriorischen Strukturen des Wunders, des Heiles, des Geheimnisses, der Menschwerdung usw.). Vgl. zu beiden Funktionen der Metaphysik in der Theologie B. Welte, Die Wesensstruktur der Theologie als Wissenschaft (Freiburger Universitätsreden, Neue Folge, Heft 19), Freiburg 1955; ders., Die Philosophie in der Theologie: Festschrift der Albert-Ludwig-Universität Freiburg (Freiburg 1957) 27—41; K. Rahner, Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen: ZkTh 82 (1960) 137—158, bes. 142 (jetzt auch in: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1960, 401—428).

seiner Aktualität — eine epochale Auflichtung des menschlichen Selbstverständnisses: In der freien Anrede Gottes entdeckt der Mensch sich selbst neu und zugleich in ursprünglichster Weise, weil er grundsätzlich — als geschichtliche Existenz — in etwas sich endgültig finden und zutiefst gedeutet wissen kann, was er gar nicht von sich aus zu erreichen vermag, sondern schicksalhaft zugeeignet erhält. Dies, daß durch die Offenbarung alles Menschliche im göttlichen Logos gnadenhaft „angenommen" ist, heißt deshalb auch: in ihm ist — *ecce homo!* — der Mensch in radikalster Weise sich selbst offenbar und auf Grund dieser totalen Selbsterschlossenheit in unüberbietbarer Weise sich selbst gehörig und anvertraut.

Der christliche Logos der umgreifenden Daseinsauslegung erweist sich als ein befreiender Logos: vgl. Jo 8, 32. Er ist kein Moloch. Er usurpiert nicht, was er sich zuspricht; er befreit vielmehr, was er sich aneignet, in kaum entworfene Wesenstiefen hinein[17]. Als „Befreiender" kann er nun aber auch der „Setzende" in dem gegenseitigen unumkehrbaren Voraussetzungsverhältnis von theologischer und metaphysischer Ordnung sein, ohne dadurch die transzendentale Ursprünglichkeit der Metaphysik zu verletzen oder zu vernichten, sondern um sie vielmehr erst radikaler denn je zu ermöglichen: Der geschichtliche Logos der Theologie setzt sich die je schon geschichtlich eröffnete Metaphysik so voraus, daß er sie (in wachsendem Vollzuge) an sich selbst aufhellt und freisetzt. Diese auflichtende Freisetzung der Metaphysik durch den sie sich voraussetzenden theologischen Logos kann nicht noch einmal durch Reflexion abgeleitet werden. Sie muß vielmehr der Geschichte selbst entnommen werden. Denn es handelt sich ja um ein Ereignis metaphysischen Selbstverständnisses, das dem Menschen sonst faktisch, also in echter, d. h. zwar kontingenter, aber subjektiv unüberspringbarer geschichtlicher Faktizität verschlossen geblieben wäre. Wir wenden uns deshalb jetzt an die Geschichte selbst, und damit öffnet sich endlich der Blick auf unsere dritte These.

III.

GESCHICHTLICH EREIGNETE KONKRETE ÜBEREINKUNFT

Diese dritte These bezieht sich auf die geschichtliche Selbstentfaltung des in Frage stehenden Verhältnisses und lautet: Der im Mittelalter (bei Thomas von Aquin) aufbrechende und im Grunde des neuzeitlichen Denkens wirksame epochale Wandel des metaphysischen Seins- und Selbstverständnisses und die darin sich durchsetzende methodisch-reflexe Verselbständigung der Metaphysik gegenüber der theologischen Ordnung ist nicht gegen, sondern durch den (geschichtlich sich entfaltenden) Logos des Christentums entstanden, der sich in diesem Prozeß das (wachsend)

[17] So wie die geistige Größe eines Menschen sich darin bewährt, daß die anderen, auf die sie ausstrahlt, dadurch nicht verblassen, klein werden und untergehen, sondern in diesem Lichte erst in ihren eigenen ungeahnten Wert aufgehen und sich selbst finden.

selbständige Ergreifen der je eigenen geschichtlichen Existenz als Bedingung seiner geschichtlichen Existenzgründung selbst voraussetzt.

Der Logos der christlichen Theologie gibt sich in seiner mittelalterlichen Begegnung mit dem griechischen Denken erstmals einen gestaltlich geschlossenen metaphysischen Anblick. Dieses metaphysische Antlitz der Theologie ist aber nicht einfach rezipierte griechische Metaphysik. In ihrem höchsten Ausdruck in Thomas von Aquin zeigt sich schon — freilich primär in griechischer Formulierung und Kategorialität — der genuine metaphysische Neuansatz, den man bald erkennt, wenn man diese (thomistische) Metaphysik nicht bloß retrospektiv-aristotelisch, sondern gleichsam „nach vorn" (auf Neuzeit hin) interpretiert[18]. Über eine thematische Bereicherung der griechischen Metaphysik hinaus handelt es sich hierbei vor allem um eine Wandlung im Horizont des metaphysischen Seins- und Selbstverständnisses und damit um eine „epochale Wende" im metaphysischen Denken — denn „epochemachend" ist in der Geschichte der Metaphysik nicht eigentlich der je neue Denkinhalt, sondern die je neue Denkungsart, das neue „Seinsverständnis", in dessen Horizont nun alle Denkinhalte angesiedelt werden und dadurch einen neuen Anblick empfangen[19]. Und in diesem Sinne wird das „Mittelalter" zur anfänglichen „Vermittlung" einer metaphysischen Epoche, eines neuen Seinsverständnisses: eines vom christlichen Logos geprägten Seinsverständnisses.

Wieso und wodurch? Der Mensch, der im Horizont des geschichtlich ankommenden daseinsgründenden christlichen Logos Metaphysiker wird, d. h. ein reflexes Selbstverhältnis entfaltet, reflektiert sich selbst unter ganz bestimmten Hinsichten und Vorstellungen: Er ist nicht primär an Sach-, sondern an geschichtlich einmaligen Existenzverhaltungen orientiert; er versteht sich nicht als statische Weltvernunft, sondern als in Freiheit (vor Gott) sich selbst endgültig bindende und vollbringende Subjektivität; seine Denkungsart ist nicht kosmozentrisch, sondern anthropozentrisch. So bricht in der „christlichen Metaphysik" des Mittelalters anfänglich jene epochale Wende[20] von der griechischen Kosmozentrik zur Anthropozentrik auf, von der Gegenständlichkeit zur Subjektivität bzw. genauer von einem gegenständlich ontischen zu einem transzenden-

[18] Wie schließlich jedes geschichtliche Denken nicht bloß durch seine Herkunft, sondern durch seine fortschreitende Verwirklichung zeigt, was „an sich" in ihm steckt. — Eine genauere Durchführung der in Thomas anhebenden, das neuzeitliche Denken in seinem Grunde bestimmenden „epochalen Wende" metaphysischen Selbstverständnisses hoffen wir demnächst in unserer Arbeit über den Konkupiszenz- und Integritätsbegriff bei Thomas vorlegen zu können.

[19] Selbstverständlich waltet zwischen Denkinhalt und Denkungsart, zwischen Seiendem und Seinsverständnis eine Entsprechung: sie stehen zueinander in „ontologischer Differenz", können also nicht reflex-adäquat gegeneinander geschieden werden.

[20] Diese Kehre ist natürlich immer relativ: das statisch-gegenständlich-ontische Element kann nie aus dem metaphysischen Selbstverständnis eliminiert werden; es handelt sich nur um eine Frage der leitenden Hinsicht.

tal-ontologischen Verständnis des Subjektes, von der Natur zur Geschichte, von der abstrakten zur konkreten Allgemeinheit, von der statisch-räumlich-dinghaften zur temporal-personalen Anschauung.

Dieser Wandel nun, um es kurz zu sagen, entfaltet sich begrifflich-kategorial gerade im neuzeitlichen Denken (bei Pascal, Leibniz; bei Kant und im Deutschen Idealismus; bei Kierkegaard, bei Nietzsche — bis zur Phänomenologie und Existentialphilosophie), so daß in ihm — bei allen Vorbehalten im einzelnen — ein wachsendes metaphysisches Selbstverständnis der apriori vom christlichen Logos betroffenen Vernunft am Werke ist.

Nur nebenbei sei erwähnt, daß sich in dieser Betrachtungsweise ein Kriterium für „christliche Philosophie" ergibt: „Christliches Philosophieren" ist in seiner „Christlichkeit" nicht primär durch das metaphysische Bedenken christlicher Gehalte bestimmt, sondern dadurch, daß es sich dem durch den christlichen Logos bedingten Horizont metaphysischen Selbstverständnisses erschließt und ihn in seiner christlichen Herkunft vergewissert. Nicht daß sie über neue („christliche") Inhalte nachdenkt, sondern daß sie mit einem neuen („christlichen") Horizont das je alte Geschäft der Philosophie betreibt, macht die Philosophie zur „christlichen Philosophie"[21]. Wie manch vermeintliches „christliches Philosophieren" ließe sich so in seiner unbewußten, aber elementaren Unchristlichkeit entlarven, und wie manch scheinbare a-christliche Philosophie könnte dadurch ihrer heimlichen oder verleugneten Christlichkeit überführt werden! Doch dies sei nur nebenbei gesagt.

Haben wir aber mit unserer Auslegung diese im Mittelalter anhebende und im neuzeitlichen Denken (bis heute) sich entfaltende Metaphysik nicht doch heimlich zur Theologie gemacht? Wie kann sie denn die reflexe Artikulation jenes „Geistes" sein, den das Christentum als totale Daseinserhellung mit sich bringt, aus sich hervortreibt und geschichtlich erzwingt als seine eigene Verstehensbedingung: wie kann sie all dies sein, ohne als Metaphysik unterzugehen? Nun, dieser Prozeß der Ansiedlung metaphysischen Denkens in dem vom christlichen Logos apriori aufgehellten Daseinshorizont hat auch noch eine andere Seite: Im Maße sich die Metaphysik diesem Horizont verfügt, kommt sie in eine methodisch ausgebildete Selbständigkeit gegenüber der Theologie. Schon bei Thomas hebt das sichtlich an, bei dem „der Philo-

[21] „Christliche Philosophie" wird also durch die Theologie keineswegs in ihren Objekten bzw. Inhalten eingeschränkt, sie geht aus ihrem Horizont das Ganze des Seins und seiner Erscheinungen an. Sie trifft auch nicht von sich aus die (theologische) Unterscheidung zwischen natürlichem und übernatürlichem Seinsbereich, so daß sie in der Gewinnung eines reflexen menschlichen Selbstverständnisses *per se* auf die „abstrakte Natur" eingegrenzt wäre. Vielfach freilich hat sich unser Philosophieren zu sehr auf diese Abstraktion beschränkt und eine begrifflich geläuterte Phänomenologie der konkreten geschichtlichen (faktisch je schon christlich bestimmten) Existenz vermissen lassen — zum Nachteil, wie wir meinen, der Theologie, die zur begrifflichen Artikulation des christlichen Heilsereignisses gerade Kategorien des Konkret-Geschichtlichen benötigt.

soph" als Autorität mit eigenen Prinzipien auftritt; und in einem langen, theologiegeschichtlich nicht leicht erhellbaren Weg findet dieser Verselbständigungsprozeß der Metaphysik seinen lehramtlichen Niederschlag im Vaticanum. In der Geschichte der neuzeitlichen Metaphysik ist dieser Weg sicher mit großen Beirrungen gegangen und vielfach als rationalistische Emanzipation der Metaphysik mißverstanden worden. Wir haben hier jedoch nur festzuhalten, daß in eben diesem Prozeß[22] auch eine vom christlichen Apriori selbst gesteuerte und erzwungene „Säkularisierung" der metaphysischen Vernunft am Werk ist — nicht weil der christliche Logos die Metaphysik fideistisch vernachlässigt, sondern weil er sie gerade radikal in Anspruch nimmt, dies aber nur kann, wenn er sie in ihren Selbstvollzug freigibt[23].

So enthüllt sich der oberflächliche „Zerfall" der Einheit der theologischen und metaphysischen Ordnung in den letzten Jahrhunderten in seinem Grundgeschehen, nicht freilich in seinen einzelnen geschichtlichen Ausprägungen, gerade als das christlich erwirkte Zueinander beider Ordnungen in freier Entsprechung. Der christliche Logos bringt für diese von ihm selbst ereignete Ausdifferenzierung zugleich ein Prinzip möglicher Übereinkunft mit sich in der Gestalt eines Denkens, das sich aus sich selbst als der freien geschichtlichen Verfügung hörsam eröffnetes und dieser je schon (grundnehmend) zugeeignetes versteht[24]. In solchem Denken wird selbständige Metaphysik sich immer auch als die (epochal) „Freigelassene der Theologie" bedenken und sich ihrer Herkunft

[22] Parallel zu einer „christlichen Säkularisierung" der Welt, der Natur und (durch die Freigabe der Philosophie hindurch) der ihnen zugeordneten Wissenschaften.

[23] Nach dem in II, 1, a Gesagten ist jede metaphysische Reflexion je schon in ein totales Daseinsverständnis (in einen „Glauben") eingebettet, hat also jeweils schon ein materiales („theologisches") Apriori. Entscheidend für die dennoch bewahrte Freiheit der Metaphysik ist schließlich der befreiende Charakter dieses unausweichlichen Apriori. Das vom christlichen Logos apriori bedingte metaphysische Selbstverständnis des Menschen gewinnt wegen des befreienden Charakters dieses Apriori eine höchste, philosophiegeschichtlich einmalige Selbständigkeit — etwa auch im Unterschied zur klassischen griechischen Metaphysik, die sich gegen ihre „theologische" Herkunft nie in demselben Maße kritisch scheiden konnte. (Zum „theologischen" Apriori der griechischen Metaphysik vgl. J. Pieper, Was heißt Philosophieren?, München 1948, 89—114).

[24] Hier sei noch ein Wort darüber gesagt, warum wir so sehr die Geschichte als das ausgezeichnete Medium der Übereinkunft metaphysischer und theologischer Daseinsbestimmung ansprechen. Durch das Christentum selbst wurde auf die Geschichte höchstes Gewicht gelegt: sie bekam eine — wenn man so sagen darf — „transzendente Qualität". Und es wäre eher in griechischer als in christlich theologischer Vorstellung gedacht, wollte man eine übergeschichtliche Ordnung „neben" oder schlechthin „über" der geschichtlichen Ordnung etablieren. „Übergeschichtlichkeit" im christlichen Verstande eröffnet sich in und aus Geschichtlichkeit, als die End-gültigkeit der geschichtlichen Tat Jesu Christi, durch die er uns Geschichtlichen „Ewigkeit" allererst eröffnend „eingeräumt" hat. Für den Christen besagt „Transzendenz" nicht völliges Jenseits zur Geschichte, sondern deren innere Vollendung; der Christ versteht sein Verhältnis zur Transzendenz selbst — eschatologisch, er erwartet das „Jenseits" als das geschichtlich Ankünftige und die Geschichte selbst in die eine Basileia Gottes und der Menschen vollendend-Verwandelnde.

verpflichten; und aus dieser Herkunft wird sie es als ihre stets neue Aufgabe erachten, das Sein und die eigene — immer geschichtliche — Existenz denkerisch zu übernehmen im Raum der göttlichen Selbsterschließung in Jesus Christus, weil das selbständige Ergreifen des eigenen Daseins die natürliche — und doch letztlich in ihrem Vollzug vom göttlichen Logos ich selbst bereitete — Voraussetzung der totalen Gründung menschlichen Daseins durch diesen Logos ist.

DIE INFAMIE IM STRAFMITTELSYSTEM DER WESTGOTISCHEN KIRCHE

Ein Beitrag zur Geschichte des kirchlichen Strafrechts

Von Prof. Dr. Georg May, Mainz

In einer jüngst erschienenen Studie zum kanonischen Infamiebegriff wird versucht, die frühe Entwicklung des Infamiebegriffes darzustellen[1]. Dabei springt der Verfasser von den Quellen des klassischen römischen Rechtes zum Dekret Gratians — ein Sprung, der tausend Jahre umfaßt. Es fragt sich, was mit der Infamie in diesen tausend Jahren geschah, insbesondere wie sie überhaupt in die Kirche eindrang, dann auf welchem Wege sie in das Dekret Gratians kam. Ich habe mich mit der ersten ausdrücklichen Erwähnung der Infamie in einer kirchlichen Rechtsquelle, nämlich dem Konzil zu Karthago vom Jahre 419, ausführlich befaßt[2]. Ich machte auch auf den erheblichen geschichtlichen Einfluß der Beschlüsse der zweiten Sitzung dieses karthagischen Konzils aufmerksam. Auf dem genannten Konzil wurden Personen, die von der staatlichen Rechtsordnung für infam erklärt worden waren, von der Anklage und dem Zeugnis vor kirchlichen Gerichten ausgeschlossen. Insofern erfolgte eine Rezeption von Grundsätzen des römischen Rechts, ohne daß sich freilich die kirchliche Gesetzgebung den Verschiedenheiten und Feinheiten der Infamie in jenem angeschmiegt hätte. Jedoch war damit die Infamie noch nicht letztlich im kirchlichen Recht heimisch geworden. Diese Art der Rezeption war noch eine mehr äußerliche. Endgültig Heimatrecht wurde der Infamie in der Kirche erst gewährt, als kirchliche Gesetzgebungsorgane die Infamie zur Strafdrohung für bestimmte kirchliche Vergehen erhoben und sie damit in das kirchliche Strafmittelsystem einführten, indem sie sie wie eine andere Strafe kirchlichen Ursprungs behandelten. Dieser für die Entwicklung der Infamie in der Kirche entscheidende Vorgang vollzog sich in der Kirche des Westgotenreiches, wo die Voraussetzungen für ihn gegeben waren: die beherrschende Stellung des römischen Rechts und das enge Verhältnis von Kirche und Staat.

I.

DAS RÖMISCHE RECHT IM WESTGOTENREICH

In Spanien vollzog sich im 5. und 6. Jahrhundert der Zusammenstoß zwischen germanischem Volkstum und römischer Überlieferung. Die Beziehungen zwischen Westgoten und Römertum sind überaus mannigfaltig. Hier stehen nur die Einflüsse römischen Rechtes auf die germanischen Herren des Landes in Frage. Nun

[1] B. Löbmann, Der kanonische Infamiebegriff in seiner geschichtlichen Entwicklung unter besonderer Berücksichtigung der Infamielehre des Franz Suarez (Erfurter Theologische Studien 1), Leipzig 1956, 9ff.

[2] ThQS 140 (1960) 163—205.

fehlte es diesen nicht an Gelegenheit, dem römischen Recht näherzutreten und sich seinem Einfluß zu fügen[1]. Daß dieser Einfluß sehr stark war, ist den beiden großen, in sich freilich verschiedenartigen Kodifikationen, die im Westgotenreiche erfolgten, zu entnehmen.

1. Der Einfluß des römischen Rechtes auf die westgotische Gesetzgebung

a) Die Lex Romana Visigothorum. — Eine große Bedeutung weit über das Westgotenreich hinaus erlangte die im Jahre 506 publizierte Lex Romana Visigothorum (= LRV) des Westgotenkönigs Alarich II., das sogenannte Breviarium Alarici regis. Dieses Gesetzbuch war für die römischen Untertanen des Westgotenkönigs bestimmt; soweit es kirchliche Verhältnisse betraf, war der unmittelbare Zweck die Regelung der Lage der katholischen Kirche im Westgotenreich[2]. Der Charakter der LRV ist vollständig römisch. Das unter maßgebender kirchlicher Beteiligung ausgearbeitete Gesetzbuch enthält Auszüge aus den 16 Büchern des Codex Theodosianus und den posttheodosianischen Novellen bis auf Severus, aus den Institutionen des Gaius, den 5 Büchern der Sententiae des Paulus, den Codices Gregorianus und Hermogenianus und eine Stelle aus dem Liber responsorum des Papinian[3]. Die übernommenen Quellenstellen — außer den Institutionen des Gaius — sind wörtlich ausgeschrieben und meist mit Erläuterungen (*interpretatio*) versehen[4].

Obwohl die LRV nach dem Willen des Gesetzgebers die einzige Quelle römischen Rechtes sein und andere römische Rechtsquellen nicht mehr beachtet werden sollten, blieben dennoch neben der LRV manche Bestimmungen römischen Rechtes bestehen[5].

b) Die Lex Visigothorum. — Auch das Recht der germanischen Westgoten konnte sich der Romanisierung nicht entziehen. Bereits vor der Aufzeichnung war es stark romanisiert, und erst recht wurde es romanisiert, als römisch gebildete Juristen im Auftrage des Westgotenkönigs Eurich in römischer Rechtssprache ein Gesetzbuch, den sogenannten Codex Euricianus (ca. 475), verfaßten[6].

---

[1] A. von Halban, Das römische Recht in den germanischen Volksstaaten. Ein Beitrag zur deutschen Rechtsgeschichte I, Breslau 1899, 192.

[2] K. Voigt, Staat und Kirche von Konstantin dem Großen bis zum Ende der Karolingerzeit, Stuttgart 1936, 124. Voigt nimmt an, daß für den Geltungsbereich der kirchliche Verhältnisse regelnden Teile des Gesetzbuches das Bekenntnis zum katholischen Glauben und nicht die Zugehörigkeit zu dem römischen Bevölkerungsteil entscheidend sein sollte, insofern die Bestimmungen der LRV nicht nur für die römischen, sondern auch für die westgotischen Katholiken gelten sollten. — Über diese Teile der LRV vgl. M. Conrat (Cohn), Breviarium Alaricianum. Römisches Recht im fränkischen Reich in systematischer Darstellung, Leipzig 1903, 552ff. 781ff.

[3] K. Zeumer, Geschichte der westgothischen Gesetzgebung I: Neues Archiv 23 (1898) 472f.

[4] Zeumer I 474.

[5] Halban I 186. 188.

[6] Zeumer I 470.

Die gesetzgeberische Tätigkeit der Könige Leovigild (568—586)[1], Chindaswind (642—653)[2], Rekkeswind (649—672)[3], Erwig (680 bis 687)[4] und Egika (687—701)[5] lehnte sich mehr oder weniger an das römische Recht an[6].

Bereits von den Antiquae ist ein erheblicher Teil direkt römisch[7]. Aber auch weitere Entlehnungen aus dem römischen Recht blieben nicht aus[8]. Besonders die Gesetze der Könige Chindaswind und Rekkeswind, welche die Blüte der westgotischen Gesetzgebung im 7. Jahrhundert repräsentieren, sind fast völlig romanisiert[9].

---

[1] Leovigild veranstaltete eine Revision des Codex Euricianus. Aus diesem revidierten Gesetzbuche sind alle jene Gesetze in Rekkeswinds Lex Visigothorum übergegangen, die dort die Überschrift *Antiqua* tragen (Zeumer I 475f).

[2] Chindaswind schuf mit seiner Gesetzgebung gemeines Reichsrecht sowohl für Goten als auch für Römer; dabei schloß er sich in einigen seiner Gesetze an das römische, in anderen an das altgotische Recht an (Zeumer I 483).

[3] Rekkeswind schuf mit seiner Lex Visigothorum (ca. 654) ein für alle Personen und Völker des Gotenreiches geltendes gemeines Recht; die Geltung der Rechte fremder Völker, insbesondere der römischen Gesetze, also des Breviarium Alarici, wurde aufgehoben (Zeumer I 474. 484f). Die Rechtsspaltung zwischen Goten und Römern, die auf vielen Gebieten schon durch die Praxis und die Gesetzgebung der Könige tatsächlich verwischt war, war nunmehr auch gesetzlich beseitigt. Die römischen Gesetze sollten nur noch zu Studienzwecken gebraucht werden (Zeumer I 485f). Das Werk Rekkeswinds ist ein Gesetzbuch für die gerichtliche Praxis. Es will nicht das gesamte Recht darstellen, sondern wenigstens grundsätzlich nur solche Satzungen, die für das gerichtliche Verfahren und richterliche Entscheidungen in Betracht kommen (Zeumer I 488).

[4] Erwig gab das Gesetzbuch Rekkeswinds im Jahre 681 als Liber iudiciorum revisus heraus (Zeumer I 496. 508). Die Gesetzesänderungen der Revision sind sehr zahlreich.

[5] Egika nahm gewisse Ergänzungen und Änderungen des Gesetzbuches vor, schuf jedoch keine neue Redaktion (Zeumer I 508f). Unter ihm erhielt das westgotische Gesetzbuch seine letzte abschließende Gestalt als Lex Visigothorum vulgata.

[6] Vgl. F. Dahn, Westgotische Studien, Würzburg 1874, 296ff.

[7] Von den 91 Kapiteln der älteren Antiqua weisen 31 eine direkte Anlehnung an römisches Recht auf, 3 stehen mit kanonischem Recht im Zusammenhang und von den übrigen sind viele inhaltlich oder formell dem römischen Recht verwandt, wenn auch eine unmittelbare Quelle nicht genannt werden kann. Die übrige Antiqua (etwa 230 Kapitel) enthält weitere 60 Stellen, die unmittelbar auf römisches, und 5 Stellen, die auf kanonisches Recht zurückgehen, daneben aber auch eine große Anzahl solcher, deren Inhalt unzweifelhaft römischen Einfluß verrät. Es sind also von den etwa 320 Kapiteln der westgotischen Antiqua 91 direkt römisch und mehr als 20 in hohem Grade von römischem Recht beeinflußt (Halban I 198).

[8] Halban I 198.

[9] Halban I 199. Vgl. zu den Einflüssen des römischen Rechtes auf die westgotische Gesetzgebung A. K. Ziegler, Church and state in Visigothic Spain, Theol. Dissertation, Washington 1930, 74ff. Die Entlehnungen aus dem Breviarium Alarici finden sich bei A. von Wretschko, De usu Breviarii Alariciani forensi et scholastico per Hispaniam, Galliam, Italiam regionesque vicinas, in: Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis, ed. Th. Mommsen, I, 1, editio secunda, Berlin 1954, CCCX—CCCXI. S. auch die Ausführungen bei F. C. von Savigny, Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter II, 3 (Ausgabe Darmstadt 1956, 76ff), sowie M. Conrat (Cohn), Geschichte der Quellen und Literatur des römischen Rechts im früheren Mittelalter I, Leipzig 1891, 3.

2. Die Infamie

Mit dem römischen Recht lernten die Westgoten auch die römische Infamie kennen.

a) In der Lex Romana Visigothorum[1]. — Nach IP 1, 2, 1 sind jene infam, die wegen einer Schuld mit Infamie belegt werden. Diese werden in der LRV an verschiedenen Stellen angegeben[2].

Die LRV gibt auch bestimmte Wirkungen der Infamie an. Ein Infamer kann weder Prokurator in einer fremden Sache noch Prokurator und *dominus*, um in eigener Sache aufzutreten, sein[3]. Infame können zur Besorgung ihrer Angelegenheiten weder ein Mandat erteilen noch von einem anderen annehmen, auch wenn ihre Gegner damit einverstanden sind[4]. Infame dürfen nicht Senatoren heiraten[5]. *Germani fratres*, die bei der Erbschaft übergangen worden sind, können gegen das Testament klagen, wenn die Erbschaft an Infame hinterlassen wird[6]; sie dürfen die Erbschaft an sich ziehen[7].

b) In der Lex Visigothorum[7a]. — Daß die römische Infamie den Westgoten geläufig war, ergibt sich aus ihrer Aufnahme in die

---

[1] Lex Romana Visigothorum, instr. et ed. G. Haenel, Leipzig 1849. Hinsichtlich der Abkürzungen folge ich E. Levy, Weströmisches Vulgarrecht. Das Obligationenrecht, Weimar 1956, XV—XX.

[2] Mit Infamie wird bestraft, wer Gräber schändet (NV 5, 1, 2. 4), wer — als Herr — seine Sklaven zu Gewalttätigkeit verleitet (IT 9, 7, 3), wer — als Richter — die Gewalttätigkeit nicht unverzüglich ahndet (CT 9, 7, 3), wer wegen *furtum* verurteilt wird (PS 2, 32, 18), wer wegen Injurie zivil verurteilt ist und den Schätzungswert hierfür zu entrichten geheißen wird (PS 5, 4, 9, vgl. auch IP dazu), wer wegen übler Nachrede oder öffentlich verübter Schmähung verurteilt worden ist (PS 5, 4, 18), wer dazu geholfen oder geraten hat (PS 5, 4, 19), wer die Klage trotz vorgängiger Inskription über ein Jahr hinausschiebt (IT 9, 26, 1), wer *calumniator* ist (IT 9, 29, 3), wer seinen Namen unter bestimmten Umständen zur Einschüchterung anderer hergibt (CT 2, 14, 1), wer bei Einlegung der Appellation den Richter schmäht (PS 5, 4, 17), wer zu bestimmten Personengruppen gehört (NMc 4, 1, 3; IT 2, 19, 1), eine Frau, die innerhalb eines Jahres nach dem Tode ihres Gatten einen anderen Mann heiratet (IT 3, 8, 1), wer sich mit der Tochter der Schwester oder des Bruders oder mit einer *consobrina* weiteren Grades oder mit der Frau des Bruders ehelich verbunden hat (IT 3, 12, 3: beide verfallen der Infamie, *infamia sint notatae utrimque personae*), eine Frau, die den Mann ihrer Schwester nach deren Tod heiratet, und ein Mann, der nach dem Tode seiner Frau deren Schwester heiratet (IT 3, 12, 4: beide verfallen der Infamie, *noverint tali consortio se esse notabiles*), wer sich mit Blutsverwandten im vierten Grade ehelich verbindet (IT 3, 10, 1), wer unter bestimmten Umständen eidlich bekräftigte Abmachungen oder mit dem Namen der Könige versehene Verträge nicht erfüllt (IT 2, 9, 1), ein Sklave, dem wegen der durch Schulden entstandenen Notlage von dem Herrn mit der Freiheit die Erbschaft hinterlassen wird (IT 2, 19, 3). — Ich folge in dieser Aufstellung Conrat, Breviarium Alaricianum 148—154.

[3] IP 1, 2, 3.

[4] IP 1, 2, 1.

[5] INMc 4, 1, 2.

[6] IT 2, 19, 1.

[7] IT 2, 19, 3.

[7a] Leges Visigothorum: MG LL Sectio I, Legum Nationum Germanicarum Tomus I, ed. K. Zeumer, Hannover-Leipzig 1902.

LRV[1]. Auch die Lex Visigothorum enthält eine beträchtliche Anzahl von Gesetzen, die von der *infamia* handeln[2].

Die LV belegt mit Infamie Akte gemeiner Feigheit[3] wie Mord[4] und Diebstahl, gemeingefährliche Handlungen[5] wie schädliche Zauberei, Giftmischerei und Raub[6], die von sittlicher Verkommenheit zeugende Meintat des falschen Zeugnisses[7], die Zeugnisverweigerung[8], den Meineid[9], die Freisprechung eines todeswürdigen Verbrechers durch einen Richter[10], die Verleumdung[11], den Inzest[12], den religiösen Treubruch[13], die Bestreitung von Urkunden durch den Aussteller[14], die arglistige Täuschung bei der Verheiratung von Unfreien mit Freien oder Freigelassenen[15], die Zufügung von Schaden unter Berufung auf Gesetzeslücken oder Gesetzesunkenntnis[16], die Verheimlichung oder Fälschung des letzten Willens Verstorbener[17], die arglistige Täuschung, um einen anderen zur Aufgabe seines Anspruchs zu bringen[18], das betrügerische Paktieren mit Juden bei der Freilassung christlicher Sklaven[19], endlich das

---

[1] Vgl. Halban I 225.

[2] Th. Melicher, Der Kampf zwischen Gesetzes- und Gewohnheitsrecht im Westgotenreiche, Weimar 1930, 172. — Die Infamie wird meist mit *infamia*, manchmal auch mit *infamium* (LV 3, 4, 15 Ant.; 2, 1, 33 Rekk.) bezeichnet. Nicht selten ist die Rede von *nota infamiae* (LV 2, 4, 14 Ant.; 2, 1, 19 Chind.; 2, 4, 11 Chind.; 2, 1, 29 Rekk.; 3, 5, 2 Rekkared), auch von *perennis infamia* (LV 6, 4, 5 Chind.) oder *perpetua infamia* (LV 12, 2, 14 Siseb.) oder *publica infamia* (LV 7, 5, 7 Chind.). Vgl. auch MG LL I, 1 p. 525.

[3] LV 2, 4, 1 Chind. Die Stelle erinnert an die Aufzählung im prätorischen Edikt D. 3, 2, 1; jedoch decken sich die Fälle so wenig, daß an eine Anlehnung an die römische Quelle kaum zu denken ist. Es sind außer dem Ehre und Glaubwürdigkeit vernichtenden falschen Zeugnis die schweren todeswürdigen Verbrechen, deren Begehung nach germanischem Recht Ehrlosigkeit allein oder Ehrlosigkeit und Rechtlosigkeit nach sich zog. Nach Zeumer, Geschichte der westgothischen Gesetzgebung II: Neues Archiv 24 (1899) 99, liegt in der Hauptsache sicher germanisches Recht zugrunde, wenn auch vielleicht im einzelnen durch römische Einflüsse modifiziert.

[4] Vgl. dazu noch LV 6, 5, 7 Rekk.; 6, 5, 8 Rekk.; 6, 5, 12 Chind.

[5] LV 2, 4, 1 Chind.

[6] Vgl. dazu LV 8, 1, 3 Ant. (die Heimsuchung).

[7] LV 2, 4, 1 Chind. Vgl. dazu noch LV 2, 4, 3 Chind. (Zeumer II 100f: Verweis auf den römischen Hintergrund), 2, 4, 6 Chind. (Zeumer II 103), 2, 4, 7 Erwig (Zeumer II 104) sowie 7, 1, 1 Ant.

[8] LV 2, 4, 2 Ant. (Zeumer II 99f: Verweis auf römische Parallelen).

[9] LV 2, 4, 14 Ant. (Zeumer II 108).

[10] LV 7, 4, 5 Ant.

[11] LV 7, 1, 1 Ant.

[12] LV 3, 5, 2 Rekkared. Ausführliche Erörterung der Stelle bei Zeumer, Geschichte der westgothischen Gesetzgebung III: 24 (1899) 614ff.

[13] LV 3, 5, 3 Chind. Gemeint ist die Apostasie der Mönche, gottgeweihten Jungfrauen und Witwen sowie der Büßenden durch Rückkehr zum weltlichen Leben. Das Gesetz schließt sich nahe an konziliäre Bestimmungen an. Ausführlich darüber Zeumer III 616f.

[14] LV 2, 5, 18 Egika (vgl. Zeumer II 118).

[15] LV 3, 2, 7 Chind. (Zeumer III 596 verweist auf das römische Recht, und zwar NJ 22, 11 = Julian 36, 3.)

[16] LV 6, 4, 5 Chind.

[17] LV 7, 5, 5 Ant.

[18] LV 7, 5, 7 Chind.

[19] LV 12, 2, 14 Siseb.

Entweichen aus dem Heere oder die Nichtbeachtung des Heerbannes[1].

Die Infamie tritt regelmäßig als Folge der im Westgotenreiche überaus oft verwendeten Prügelstrafe ein[2], so daß sie, soll sie nicht eintreten, oft ausdrücklich ausgeschlossen wird[3]. Doch wird sie auch ausdrücklich mit der Geißelung verbunden[4].

Infamie ist nach westgotischem Recht hauptsächlich Unfähigkeit zum Zeugnis[5]. Die Zeugnisunfähigkeit der Infamen ist so sehr charakteristische Rechtsfolge der westgotischen Infamie, daß sie die Gesetze fast durchweg als die einzige besonders hervorheben[6]. Die Annahme liegt nahe, daß in der westgotischen Infamie die römische *infamia* und die germanische Ehrlosigkeit eine Verbindung eingehen[7].

---

[1] LV 9, 2, 8 Wamba (vgl. dazu LV 9, 2, 9 Erwig und den Tomus sowie c. 7 des 12. Konzils zu Toledo). Zum Ganzen vgl. Melicher 173ff.

[2] LV 2, 4, 2 Ant.; 2, 4, 3 Chind.; 6, 4, 5 Chind.; 8, 1, 3 Ant.

[3] LV 4, 5, 1 Chind.; 2, 1, 33 Rekk.; 2, 4, 11 Chind.; 3, 4, 15 Ant.

[4] LV 2, 4, 6 Chind. (verschiedene Handschriften: V 1. 4. 5. 6. 8). Vgl. dazu Dahn, Westgothische Studien 190. So trifft Infamie mit 50 Streichen den Rädelsführer und den Anstifter, 50 Streiche ohne Infamie die Angestifteten (LV 8, 1, 3 Ant.; vgl. 6, 4, 2 Ant. und 3, 4, 15 Ant.). Dieser Vorbehalt der Zeugnisfähigkeit (= Nichteintritt der Infamie) wird besonders in solchen Fällen gemacht, in welchen die Prügelstrafe nur als Surrogat der Geldstrafe bei Zahlungsunfähigen eintritt (LV 6, 4, 2 Ant.). Einmal wird bei der Prügelstrafe bemerkt, daß sie erst im Rückfalle das Zeugnis entziehen solle, also die erste, obgleich öffentliche Vollstreckung die Infamie nicht zur Folge hat (LV 6, 2, 2 Erwig). Zum Vorstehenden vgl. Dahn, Westgothische Studien 191. — Die Infamie gehört nach westgotischem Brauch zu den Strafarten, die regelmäßig kumuliert werden (Dahn, Westgothische Studien 170).

[5] Zeumer I 504; Halban I 225.

[6] LV 2, 4, 3 Chind.: *testimonium amittat;* 2, 4, 11 Chind.: *ut ista disciplina non ad infamie notam eis pertineat, sed testificandi, quod cognitum habent, sit illis ex lege concessa semper et indubitata libertas;* 2, 4, 14 Ant.: *statim sic notam infamie incurrat, ut postea ei testificari non liceat;* 6, 5, 12 Chind.: *perenni infamio denotatus testificari ei ultra non liceat.*

[7] Die Autoren sind sich in der Erklärung der westgotischen Infamie nicht einig. Die einen sehen in ihr die römische *infamia* (so Dahn, Westgothische Studien 190 und — mit Vorbehalt — Halban I 225), die anderen die germanische Recht- und Ehrlosigkeit (so vor allem Melicher 172ff). Nach Zeumer II 98f können die Goten die Auffassung, wonach die wesentliche Folge der Infamie der Verlust der Zeugnisfähigkeit ist, nicht von den Römern übernommen haben, da nach römischem Recht mit der Infamie nicht notwendig Verlust des Zeugnisses verbunden war, sondern die Zeugnisunfähigkeit eine besondere Art der Ehrenminderung bildete. Was die gotischen Gesetze als *infamia* bezeichnen, sei wohl die germanische Ehrlosigkeit, die nicht immer von der Rechtlosigkeit deutlich unterschieden wird. — Wir sind seit einiger Zeit vor allem durch die Forschungen Max Kasers (vor allem: Infamia und ignominia in den römischen Rechtsquellen: ZSavRG, Rom. Abt. 73 [1956] 220—278) genauer über die Geschichte der römischen Infamie unterrichtet. Insbesondere ist erwiesen, daß ein einheitlicher Infamiebegriff erst sehr spät geschaffen wurde. Die älteren Infamenlisten der verschiedenen Gesetze enthalten wenigstens teilweise auch den Ausschluß vom Zeugnis, so die lex Latina tabulae Bantinae, die lex Iulia repetundarum und die lex Iulia de vi publica et privata (Kaser, Infamia und ignominia 256. 257. 261f). Allerdings erklärt auch Kaser: „Zur Annahme, daß alle Infamen generell zeugnisunfähig gewesen seien, sind wir nicht berechtigt" (Pauly-Wissowa 2. Reihe, 9. Halbband, V A, 1, Stuttgart 1934, 1048) und beruft sich dabei auf die älteren Autoren Escher, De testium ratione quae Romae

Als weitere Wirkungen der Infamie werden die Anklageunfähigkeit und die Unfähigkeit zur Stellvertretung erwähnt[1]. Selbstverständlich konnte der mit Infamie Behaftete, welcher der Prozeßfähigkeit entbehrt, auch nicht Richter sein[2]. Wurde er in den Anklagezustand versetzt, so konnte er sich nicht durch einen Eid von der Anschuldigung reinigen, sondern mußte sich dem Gottesurteil unterziehen[3]. Er genoß nicht die Vergünstigung, von der Folter befreit zu sein, wenn ein Prozeß durch Stellvertretung geführt wurde[4]. Er verlor das Erbrecht[5].

Die verwirkte Ehre des Infamen wurde durch Begnadigung wiederhergestellt[6].

3. Die Stellung der Kirche zum römischen Recht

Die Kirche war im Westgotenreich ein wichtiger romanischer Faktor. Die Bischöfe stellten in den Städten das romanische Element gegenüber dem gotischen Grafen dar. Sie waren die wichtigsten Stützen des römischen Rechtes. Die Kirche hat für ihre Zwecke schon frühzeitig Rechtssammlungen angelegt. Sie hat in ihren Gerichten und auf ihren Synoden, überhaupt auf allen Gebieten ihrer ausgedehnten Tätigkeit an der Anwendung des römischen Rechtes festgehalten[1].

Sowohl auf staatlicher wie auf kirchlicher Seite waren mithin die Voraussetzungen für die Erhaltung des römischen Rechtes günstig. Die beiden Ströme der Überlieferung römischen Rechtes in Staat und Kirche liefen nun im Westgotenreich nicht nebeneinander her, sondern trafen und vermischten sich in den großen, für die gesamtabendländische Entwicklung bedeutsamen spanischen National- oder Reichskonzilien zu Toledo[2].

Ciceronis aetate obtinuit, 1842, und Zumpt, Der Criminalprozeß der römischen Republik, 1871. — M. E. ist die Alternative: entweder germanische Recht- und Ehrlosigkeit oder römische Infamie verfehlt. Mir erscheint es denkbar, daß die Westgoten in die Form der römischen Infamie, die sie übernahmen, entsprechend ihrer völkischen Artung germanischen Inhalt in der Gestalt der Hervorhebung der Zeugnisunfähigkeit geschüttet haben. Ich verweise in diesem Zusammenhang auf den bemerkenswerten Aufsatz von Ernst Levy, Reflections on the First "Reception" of Roman Law in Germanic States: The American Historical Review 48 (1942) 20—29, bes. 22.

[1] LV 3, 5, 3 Chind. Für die Unfähigkeit zur Vertretung im Gericht verweist Zeumer III 166f auf das römische Recht D. 3, 1, 1, 6ff. 9; 3, 1, 2 (vgl. auch MG LL I, 1 p. 162 n. 4), während er die Anklageunfähigkeit auf die germanische Rechtlosigkeit zurückführen möchte. Ebensogut kann sie jedoch auf die römische Infamie zurückgeführt werden (vgl. Kaser, Infamia und ignominia 258ff. 263).

[2] Melicher 173 unter Hinweis auf LV 7, 4, 5 Ant.: *de iudiciaria potestate repulsus.*

[3] Melicher 173 unter Verweis auf LV 2, 4, 2 Ant. und 6, 1, 3 Egika.

[4] Melicher 174 unter Verweis auf LV 2, 3, 4 Chind.

[5] Melicher 174 unter Verweis auf LV 3, 4, 7 Ant., 3, 2, 8 Ant. und 3, 1, 8 Ant.

[6] Vgl. dazu c. 1 des 13. Konzils zu Toledo mit dem Tomus und c. 7 des 12. Konzils zu Toledo (H. Th. Bruns, Canones Apostolorum et Conciliorum saeculorum IV. V. VI. VII, I, Berlin 1839, 336. 318ff. 327).

[1] Halban I 180ff.

[2] LThK IX (1937) 703f.

II.

DIE REICHSKONZILIEN VON TOLEDO

Kennzeichnend für das Verhältnis von Kirche und Staat in den Germanenstaaten sind das Landeskirchentum, kraft dessen jede Kirche eines Reiches eine gesonderte, auf das betreffende Reich beschränkte und nach außen regelmäßig abgeschlossene Organisation darstellt, und das Staatskirchentum, vermöge dessen das Staatsoberhaupt gegenüber der Kirche wichtige Herrscherrechte ausübt und kirchliche Angelegenheiten in weitgehendem Maße durch den Staat geregelt werden[1]. Besonders ausgeprägt waren Landes- und Staatskirchentum im Westgotenreiche. Dieses System der Verbindung von Kirche und Staat war seit der Bekehrung der Westgoten zum katholischen Glauben zu einer Vermischung von Kirche und Staat geworden[2]. Das hervorragendste Element dieser Vermischung war das Reichskonzil zu Toledo. In ihm hatte das gesamte kirchliche und staatliche Leben des Westgotenreiches seinen Mittelpunkt. Von 589 bis 711 zählt man 11 Nationalkonzilien, deren Akten uns erhalten sind, und ein zwölftes (vom Jahre 701), dessen Protokolle verloren gegangen sind[3].

1. Einberufung

Die Reichskonzilien wurden regelmäßig vom König einberufen[4]. Sein Recht zur Berufung wird nirgends grundsätzlich anerkannt, aber überall vorausgesetzt. Mehrere Male ist in dem Tomus und fast immer in den Konzilsakten selbst die Berufung durch den König erwähnt[5]. Selbst der Papst wandte sich an den König, wenn er eine Vollversammlung des spanischen Episkopats wünschte[6].

2. Teilnehmer

Die ordentlichen Teilnehmer an den Reichskonzilien waren die Bischöfe der Kirche des Westgotenreiches in wechselnder Zahl (von 22 bis 62) bzw. ihre Vertreter, und seit dem 8. Konzil von Toledo (= Cc. T.) regelmäßig auch eine Reihe von Äbten, die ihre

[1] Voigt 115f.
[2] Voigt 134ff.
[3] E. Magnin, L'Église wisigothique au VIIe siècle, Paris 1912, 47ff. Die Reichskonzilien von Toledo werden als die vielleicht engste Vermischung der staatlichen und kirchlichen Gewalt angesehen, die jemals in einem christlichen Lande verwirklicht wurde (Magnin 88; vgl. Ziegler 35ff). Eine vortreffliche Erklärung dieses Zustandes mit einer sorgfältigen Abwägung des Für und Wider gibt Magnin 89ff. Man sah damals in einer solchen Vermischung nichts Ungewöhnliches; der König war eine nicht rein weltliche Person und die Priester hatten nicht eine ausschließlich religiöse Aufgabe. Die Kirche mußte damals viele weltliche Aufgaben übernehmen, weil der Staat unfähig war, sie zu erfüllen. Insbesondere mußten die westgotischen Adligen wegen ihrer Unbildung den Geistlichen die Rechtskenntnis und die Überwachung der Rechtsanwendung überlassen (Magnin 91. 93).
[4] Magnin 51; Ziegler 38f.
[5] Magnin 51f.
[6] Magnin 54.

Unterschrift vor den Vertretern der Bischöfe leisteten. Seit dem Übertritt Rekkareds I. zum katholischen Glauben im Jahre 589 gewannen die katholischen Reichskonzilien zugleich den Charakter von Reichstagen, an denen auch der König und weltliche Große teilnahmen[1].

Der König schlug vor oder befahl, was in die Beschlüsse des Konzils aufzunehmen war[2]. Manche Könige nahmen die Mitwirkung des Konzils bei der ordentlichen weltlichen Gesetzgebung in Anspruch[3]. Die Konzilien betonen ihrerseits, ihre Beschlüsse seien dem Willen des Königs gemäß oder mit seiner Zustimmung gefaßt worden[4].

Der Anteil der Laien an den konziliären Verhandlungen und an der Beschlußfassung ist umstritten, scheint sich jedoch auf weltliche Angelegenheiten beschränkt zu haben[5].

---

[1] Zeumer I 500. Am Cc. T. VIII nahmen 16, am Cc. T. XII 14, am Cc. T. XIII 26, am Cc. T. XV 17, am Cc. T. XVI 16, am Cc. T. XVII eine nicht bekannte Zahl weltlicher Großen teil (Magnin 61; Ziegler 39ff), ebenso in der Regel der König; nur in den Akten des Cc. T. VI und VII (638 und 646) wird seine Anwesenheit nicht erwähnt. Bis zum Cc. T. VIII (653) einschließlich scheint der König den Sitzungen bis zum Ende beigewohnt zu haben. Seit dem Cc. T. XII (681) zog er sich vor den eigentlichen Beratungen zurück. Die üblich gewordene Überreichung des Tomus machte seine Gegenwart während der Beratungen überflüssig (Magnin 58f). Der Tomus legte von vornherein einen guten Teil der Beratungsgegenstände fest. Zum ersten Male erscheint der Tomus auf dem Cc. T. VIII vom Jahre 653 und wird — nach den Provinzialkonzilien des Cc. T. IX, X und XI — auf dem Cc. T. XII (681) wieder aufgenommen (Magnin 59 n. 1). Die Gegenstände, auf die der Tomus verweist, sind teils kirchlich, teils weltlich-staatlich. Gelegentlich wurde auch angegeben, welche Strafen das Konzil in seinen Beschlüssen für bestimmte Vergehen androhen sollte (Voigt 138; Magnin 71). Der Tomus ließ jedoch regelmäßig den Bischöfen die Freiheit, andere, nicht in ihm vorgesehene Gegenstände zu behandeln (Tomus Cc. T. VIII: Bruns I 269f; Tomus Cc. T. XII: Bruns I 320; vgl. Voigt 138).

[2] Magnin 67ff. Die Konzilsväter suchten seinen Anweisungen sorgfältig nachzukommen, wozu sie auch dringend eingeladen wurden (vgl. Tomus Cc. T. VIII: Bruns I 267; Ansprache vor Überreichung des Tomus Cc. T. XII: Bruns I 318; s. Magnin 70f).

[3] Mehrere Male luden die Könige die Konzilsväter ein, ihre — der Könige — weltlichen Gesetze zu verbessern und zu ergänzen (Cc. T. VIII: Bruns I 269; Cc. T. XII: Bruns I 320; Cc. T. XIII; Cc. T. XVI: MG LL I, 1 p. 474. 476. 478. 483. Vgl. Magnin 73; Zeumer I 496. 503. 504. 507; ders., Neues Archiv 24, 121). Erwig nahm als erster die Mitwirkung des Konzils bei der ordentlichen weltlichen Gesetzgebung in Anspruch. Im Tomus trug er dem Konzil die Bitte vor, seine Gesetze oder Entwürfe zu revidieren (Zeumer I 502). So übten die Könige ihre Gesetzgebung auf den Reichskonzilien und durch diese aus (Zeumer I 500).

[4] Voigt 141. Oft ist die Rede von der Zustimmung, der Billigung oder gar den Befehlen des Königs in bezug auf diesen oder jenen Kanon (Magnin 67f). Vgl. Cc. T. III c. 8: *iubente autem atque consentiente domino piisimo Recaredo rege* (Bruns I 214); c. 10: *annuente Recaredo rege* (Bruns I 215); c. 14: *suggerente concilio id gloriosissimus dominus noster canonibus inserendum praecepit* (Bruns I 216). Weltliche Gesetze wurden den Konzilienbeschlüssen zugrunde gelegt und in die Konzilsakten aufgenommen (Zeumer I 501f). Manchmal wurden Amnestien erlassen: Cc. T. V c. 8 (Bruns I 248); Cc. T. VI cc. 12 und 14 (Bruns I 256); Cc. T. VIII c. 1 (Bruns I 272f); Cc. T. XII cc. 3 und 7 (Bruns I 323. 327); Cc. T. XIII c. 1 (Bruns I 336); vgl. Magnin 77f.

[5] P. Hinschius, Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland III, Neudruck Graz 1959, 544, behauptet, die vom Könige ausgewählten

3. Verhandlungsgegenstände

Der Doppelcharakter der Reichskonzilien zu Toledo als kirchliche und staatliche Versammlungen brachte es mit sich, daß auf ihnen sowohl über geistliche als auch, über weltliche Angelegenheiten verhandelt wurde.

a) Kirchliche Gegenstände. — Die Konzilien berieten an erster Stelle über innere kirchliche Angelegenheiten wie etwa Fragen der Liturgie. Dogmatische Fragen standen selten zur Beratung. Von den konziliären Beschlüssen sind jene disziplinären Inhalts weit zahlreicher als die dogmatischen Inhalts[1]. Von den 199 disziplinären Kanones haben wiederum 29 einen politischen Hintergrund[2]. Im ganzen kann man sich des Eindrucks kaum erwehren, daß politische Gegenstände sich vor die kirchlichen drängten.

b) Weltliche Gegenstände. — Die Konzilien befaßten sich — auf Antrag und nach dem Willen der Könige in den meisten Fällen — sehr häufig mit staatlichen Angelegenheiten[2a]. Der König pflegte vor Beginn der Verhandlungen persönlich in der Versammlung zu erscheinen, eine Ansprache zu halten und anzugeben, worüber verhandelt werden sollte. Näher dargelegt wurden die Wünsche des Königs in dem Tomus, den er dem Konzil überreichen ließ.

4. Strafdrohungen

Die Reichskonzilien bedrohten weltliche Vergehen mit kirchlichen[3] und weltlichen[3a] Strafen und kirchliche Vergehen mit weltlichen Strafen[4]. Die Könige setzten bei der Bestätigung der Konzilsbeschlüsse neben weltlichen Strafen auch die Exkommunikation für die Übertretung derselben fest[5]. In diesem Austausch der Straf-

---

Hof- und Staatsbeamten hätten Sitz- und Stimmrecht auf den Reichskonzilien gehabt. Voigt 139ff möchte einen Anteil der Laien an den Verhandlungen und der Beschlußfassung zum ersten Male für das Cc. T. VI (638) c. 3 bezeugt sehen; aus der Unterzeichnung der Konzilsbeschlüsse durch die weltlichen Großen seit dem Cc. T. VIII (653) und der Bestimmung des c. 1 Cc. T. XVII (694), daß zu Beginn eines Konzils zunächst unter Ausschluß der Laien über Fragen der Religion und der kirchlichen Disziplin verhandelt werden sollte, schließt er, daß die Laien ursprünglich und bis zum Jahre 694 auch von der Teilnahme an den Verhandlungen über religiös-kirchliche Fragen nicht ausgeschlossen gewesen seien. Ich kann mich dieser Ansicht nicht anschließen und halte die Meinung für besser belegt, wonach die Laien beschließende Stimme nur in halb oder ganz weltlichen Angelegenheiten hatten (E. Pérez Pujol, Historia de las instituciones sociales de la España goda, III, Valencia 1896, 297—313).

[1] Magnin 72.

[2] Magnin 74.

[2a] Vgl. etwa Magnin 74ff. 78f.

[3] Weil Verschwörungen und Empörungen im Westgotenreich an der Tagesordnung waren, sprach c. 75 Cc. T. IV (Bruns I 241ff) das dreifache Anathem über die Schuldigen aus. Dieser Kanon sollte auf jeder Synode verlesen werden (c. 7 Cc. T. V: Bruns I 248).

[3a] Cc. T. VI c. 14 (Bruns I 256); Cc. T. VII c. 1 (Bruns I 261f); Cc. T. XVI c. 9 (Bruns I 374f).

[4] Hinschius IV 803f. 814ff. 831f; Voigt 141f.

[5] Voigt 141f. 151. Besonders bemerkenswert sind die Straffestsetzungen in den Gesetzen, welche die Könige unabhängig von den Konzilsbeschlüssen erlassen haben. Auf der einen Seite werden kirchliche Vergehen mit z. T. sehr

mittel zeigt sich die Verwischung des Unterschiedes zwischen Staat und Kirche, zwischen kirchlicher und weltlicher Strafgewalt, wie sie sich aus der Beteiligung der Kirche an staatlichen Aufgaben notwendig ergeben mußte[1].

5. Bestätigung der Beschlüsse

Die Bischöfe hatten die Befugnis, den Konzilsbeschlüssen Sanktion und Gesetzeskraft zu erteilen[2]. Aber die bischöfliche Bestätigung machte jene des Königs nicht überflüssig. Die königliche Bestätigung war vielmehr von weit größerer Bedeutung[3]. Die Verletzung der Beschlüsse des Konzils wurde vom König mit Strafe bedroht[4]. Durch die königliche Bestätigung erhielten sämtliche Beschlüsse die Kraft weltlicher Gesetze[5].

---

schweren weltlichen Strafen verschiedener Art bedroht, auf der anderen Seite wurden von den Königen auch kirchliche Strafen — und zwar häufig mit weltlichen zusammen — festgesetzt. Kirchliche Strafen wurden von den Königen überwiegend für solche Vergehen angedroht, die auf religiös-sittlichem Gebiet lagen oder Verstöße gegen kirchliche Vorschriften darstellten (kirchliche Buße, Einschließung in ein Kloster, Exkommunikation, Absetzung). Auch politische Vergehen konnten unter dem Gesichtspunkt der Sündhaftigkeit vom König mit geistlichen Strafen bedroht werden. Für Mitglieder des geistlichen Standes wurden gelegentlich auch für rein weltliche Vergehen kirchliche Strafen festgesetzt (Voigt 151ff). Vgl. auch Hinschius IV 847f; Ziegler 160f; F. Görres, König Rekared der Katholische (586—601): Zeitschrift f. wiss. Theologie 42 (1899) 270—322, bes. 283. 301f.

[1] Bereits Rekkared hatte die Bischöfe mit der Aufsicht über die staatlichen Beamten beauftragt. Durch c. 3 Cc. T. IV (633) (Bruns I 222) wurden den Provinzialsynoden wichtige richterliche Funktionen über die staatlichen Beamten übertragen und diese waren verpflichtet, deren Entscheidungen durchzuführen. Neben die staatliche Gerichtsbarkeit trat eine konkurrierende Zivilgerichtsbarkeit der Provinzialsynoden. Die Bischöfe waren beteiligt an der Wahl bestimmter städtischer Beamter. Sie waren tätig in Testamentssachen und bei der Vormundschaft sowie bei der Musterung. Die Bischöfe waren auch in starkem Maße an der weltlichen Gerichtsbarkeit beteiligt und übten selbst richterliche Tätigkeit aus; sie nahmen an Verfahren gegen Juden teil (vgl. dazu Voigt 154 bis 157).

[2] Cc. T. IV (Bruns I 245); Cc. T. V c. 9 (Bruns I 248); Cc. T. VI c. 19 (Bruns I 258); Cc. T. XII c. 13 (Bruns I 331); Cc. T. XIII c. 13 (Bruns I 346). c. 9 Cc. T. XIII bestätigte eigens Cc. T. XII (Bruns I 342). c. 11 Cc. T. VIII bestätigte gar die Kanones aller früheren und kommenden Konzilien (Bruns I 284).

[3] Manchmal wird die Zustimmung des Königs in einzelnen Kanones vermerkt. Oft aber wird die Bestätigung deutlicher und allgemein erteilt, entweder indem alle Kanones sich als ein im Namen des Königs erlassenes Edikt geben (Cc. T. VIII c. 3: Bruns I 285; Cc. T. XII: Bruns I 320. 321) oder indem am Ende des Konzils sich ein Gesetz zur Bestätigung des Konzils findet, eine *lex in confirmatione concilii* (Cc. T. III: Bruns I 393; Cc. T. XII: Bruns I 332; Cc. T. XIII: Bruns I 346ff; Cc. T. XV: Bruns I 360; Cc. T. XVI: Bruns I 379ff; Cc. T. XVII: Bruns I 391f).

[4] Mit der langen oder immerwährenden Exkommunikation (Cc. T. XIII: Bruns I 348; Cc. T. XVII: Bruns I 392) und dem Verlust der Hälfte des Vermögens bzw. der Konfiskation und der Verbannung (Cc. T. III: Bruns I 394), dem Verlust eines Zehntels des Vermögens (Cc. T. XII: Bruns I 332), eines Viertels des Vermögens (Cc. T. XVI: Bruns I 380) bzw. mit 50 Hieben ohne Infamie (Cc. T. XII: Bruns I 332; Cc. T. XIII: Bruns I 348). Vgl. dazu Magnin 82ff; Zeumer I 500. 503.

[5] Zeumer I 503; Voigt 141; Hinschius III 546; Ziegler 82. Die Bestätigung erstreckte sich in gleicher Weise auf Beschlüsse über weltliche wie über kirchliche Gegenstände (Voigt 141).

Es läßt sich abschließend feststellen, daß in den Reichskonzilien der westgotischen Kirche die denkbar engste Berührung zwischen Kirche und Staat, zwischen kirchlicher und weltlicher Gesetzgebung stattfindet[1]. Dabei wird zwischen kirchlichen und weltlichen Strafmitteln wenigstens kein grundsätzlicher Unterschied mehr gemacht, wie auch bei den Vergehen keine strenge Trennung zwischen kirchlichen und weltlichen Vergehen mehr zu beobachten ist. Daß hier die Voraussetzungen für eine Übernahme der weltlichen Infamie in das kirchliche Strafmittelsystem günstig waren, leuchtet ohne weiteres ein.

III.

DIE INFAMIE AUF DEN REICHSKONZILIEN

1. Geschichtlicher Verlauf

a) 4. Konzil zu Toledo. — Zum erstenmal befaßt sich das 4. Konzil zu Toledo mit der Infamie. Das 4. Konzil zu Toledo vom Jahre 633 war ein von König Sisenand einberufenes Reichskonzil[2]. Es wurde von 65 Bischöfen aus Spanien und dem narbonensischen Gallien unter dem Vorsitz des Isidor von Sevilla besucht. Der König eröffnete das Konzil mit einer Ansprache, in der er die Teilnehmer ermahnte, die kirchlichen Rechte zu bewahren und Mißbräuche zu beseitigen[3]. Dann gingen die Bischöfe daran, die auf die Spendung der Sakramente und die Besserung der Sitten bezüglichen Gegenstände zu beraten; es ist beachtenswert, daß sie sich dabei auf königlichen Befehl beriefen[4].

c. 19 des Konzils[5] handelt nun nach der Rubrik der Hispana von der Weihe der Bischöfe[6]. Das Konzil tadelt die zur Gewohnheit gewordene Mißachtung der überkommenen Bestimmungen hinsichtlich der Zulassung zum Bischofsamt. Durch unlautere Machenschaften oder unwürdig zum Bischofsamt Gelangte müßten eigentlich aus ihrem Amt entfernt werden; jedoch wäre davon eine verhängnisvolle Verwirrung in der Kirche zu befürchten. Deshalb verzichtet das Konzil auf die Untersuchung vergangener Versäumnisse

[1] Hinschius III 543f bezeichnet die Reichskonzilien treffend als kirchliche Versammlungen, welche ihre Kompetenz auch auf die staatlichen Verhältnisse erweitert haben und welche im Verein mit dem König sowohl staatliches wie auch staatlich geltendes kirchliches Recht schaffen. „So absorbiert hier das kirchliche Konzil die Reichsversammlung und übt deren Funktionen aus ...".

[2] Cc. T. IV praef.: *generale concilium* (Bruns I 220).

[3] Bruns I 220. Der Text des Konzils steht auch bei Mansi X 611ff; F. A. Gonzalez, Collectio canonum Ecclesiae Hispanae, I, Madrid 1808, 363ff. — Vgl. C. J. von Hefele, Conciliengeschichte, III, 2. Auflage, Freiburg i. Br. 1877, 79ff; Ziegler 93ff; F. Dahn, Die Könige der Germanen, VI, 2. Auflage, Leipzig 1885, 434ff; P. B. Gams, Die Kirchengeschichte von Spanien, II, 2, Regensburg 1874, 90—101.

[4] Cc. T. IV praef.: *ut eius imperiis atque iussis communis a nobis agitetur de quibusdam Ecclesiae disciplinis tractatus.*

[5] Bruns I 229; Gonzalez I 373f; Mansi X 624f.

[6] De ordinatione episcoporum.

und Gesetzesübertretungen und stellt auf Grund der kanonischen Regeln jene Personen zusammen, welche nicht zu Bischöfen geweiht werden dürfen[1]. Dies ist eine lange Reihe, und die Hinderungsgründe sind verschiedener Art. Es sind Hindernisse darunter, die auf sittlicher Makel beruhen, solche, die der Verstrickung der Kirche in weltliche Geschäfte wehren wollen, andere, die aus Vorsicht und gesundem Mißtrauen sich herleiten, schließlich solche, die zur Wahrung des Ansehens und zur Sicherung der Aufgabe des bischöflichen Standes erlassen werden. An erster Stelle werden jene Personen vom Bischofsamte ausgeschlossen, die eines Verbrechens überführt sind. Dies kann durch die Offenkundigkeit des Verbrechens[2], durch die Behaftung mit Infamie[3] oder durch die Ableistung öffentlicher Buße[4] erfolgt sein. Der Ausschluß der Infamen vom Bischofsamte durch das 4. Konzil zu Toledo ist die erste erhaltene konziliäre Bestimmung, die ausdrücklich die Infamie zu einem Hindernis für die Erlangung des Bischofsamtes erklärt. Sie ist in das Dekret Gratians übergegangen[5].

Eine derartige Berücksichtigung der Infamie bei der Auswahl der Hirten der Kirche war in einem Staate unerläßlich, in dem zwischen kirchlicher und staatlicher Ordnung volle Übereinstimmung bestand, wo die Kirche dem Staat eingegliedert und der Klerus mit staatlichen Aufgaben betraut war. Besonders stark war die Beteiligung der Bischöfe an der weltlichen Gerichtsbarkeit[6]. Hatten sie aber staatliche Hoheitsrechte auszuüben, dann mußte bei ihrer Auswahl auf diese Seite ihrer bischöflichen Wirksamkeit Rücksicht genommen werden; sie mußten geeignet und befähigt sein, als Repräsentanten von Kirche und Staat aufzutreten. Dazu

---

[1] *Praeteritis omissis, deinceps qui non promoveantur ad sacerdotium ex regulis canonum necessario credimus inserendum.*

[2] *qui in aliquo crimine detecti* — oder: *detenti — sunt.*

[3] *qui infamiae nota aspersi sunt.* Diese Worte fehlen im Text von Mansi.

[4] *qui scelera aliqua per publicam poenitentiam admisisse confessi sunt.*

[5] c. 5 D. 51.

[6] Bei Götzendienst und Kindesmord (Abtreibung) stellten die Bischöfe in Verbindung mit den weltlichen Richtern die Untersuchung an (Cc. T. III cc. 16 und 17: Bruns I 216f). Der König übertrug ihnen mitunter wichtige Prozesse wie solche wegen Hochverrats (Cc. T. IV c. 31: Bruns I 232). Selbstverständlich hatten die Bischöfe die Gerichtsbarkeit in allen Sachen, die mit dem Glauben und den Sitten zusammenhingen. Sie waren zuständig im Prozeß zwischen Geistlichen. Brachte ein Geistlicher einen anderen vor das weltliche Gericht, wurde er exkommuniziert und verlor den Prozeß (Cc. T. III c. 13: Bruns I 215f). Sie hatten aber auch zahlreiche Streitsachen zwischen Gläubigen zu entscheiden. Die Konzilien erließen daher Vorschriften für die Durchführung eines gerechten Verfahrens (Cc. T. XI c. 7: Bruns I 312; vgl. Magnin 177f). Die Bischöfe konnten die Sache eines Armen an sich ziehen, wenn der Graf Rechtsverweigerung übte. Der Graf mußte das Urteil des Bischofs — unter Androhung von Geldstrafe bei Übertretung — vollstrecken (LV 2, 1, 30 Rekk.). Die Bischöfe konnten den ungerechten Richter zwingen, mit ihnen zu Gericht zu sitzen, um die Sache zu Ende zu führen (Magnin 194). Vgl. weiter Voigt 123f sowie Ziegler 139ff. 143f. Für die zahlreichen Verwaltungsaufgaben der Bischöfe (Aufsicht über die Juden, Sklaven und Freigelassenen, Schutz der Bevölkerung vor zu großer Steuerlast und vor jedem Unrecht weltlicher Gewalthaber, Kontrolle der Stadtverwaltung u. a.) vgl. Magnin 180ff.

war der Vollbesitz der Rechtsfähigkeit und der bürgerlichen Ehre unerläßlich[1].

Das 4. Konzil zu Toledo erließ auch eine Reihe von Gesetzen über die Juden[2]. Gewaltsame Bekehrung wurde abgelehnt; jedoch einmal zum christlichen Glauben Bekehrte, die hernach wieder abfielen, wurden zur Rückkehr zum christlichen Glauben gezwungen[3]. c. 64 bedroht nun Juden, die nach ihrer Bekehrung zum Christentum wiederum zum Judentum abfallen, mit Verlust der Zeugnisfähigkeit[4]. Getaufte Juden, die zum Judentum zurückkehren, werden also, neben anderen Rechtsnachteilen, die sie treffen[5], infam[6]. Das Konzil setzt diese unzweifelhaft weltliche Strafe auf ein kirchliches Vergehen, die Apostasie vom Glauben. Es ist anzunehmen, daß für die Aufstellung dieser Strafdrohung eine staatliche Ermächtigung vorlag. Gerade bei der Judengesetzgebung liegt die Mitwirkung des Königs nahe[7]. Sie ist in c. 59[8] und c. 65[9] sowie in c. 66[10] ausdrücklich erwähnt. Es liegt nahe, sie auch für c. 64 zu vermuten. Immerhin bleibt festzuhalten, daß das 4. Konzil von Toledo zum ersten Male — ohne ausdrückliche Berufung auf die Anregung oder Zustimmung des Königs — die weltliche Strafe der Infamie für ein grundsätzlich kirchliches Vergehen festsetzt. Diese Maßnahme wird freilich durch die königliche Bestätigung gedeckt[11].

Die königliche Zustimmung bzw. Bestätigung war erforderlich, um jedenfalls jenen Bestimmungen und Strafdrohungen Rechtswirksamkeit zu verleihen, welche weltliche Gegenstände regelten.

---

[1] Gerade das Richteramt ist besonders empfindlich für die Ehre seines Trägers. Infame konnten deshalb im Westgotenreiche nicht Richter sein (LV 7, 4, 5 Ant.; vgl. Melicher 173). — Daß Bischöfe untadelig sein müssen, wird in dem gleichen Konzil noch mehrfach gefordert (cc. 21. 22. 54; beachte den untechnisch gebrauchten Infamiebegriff in c. 54: *quia se confessione propria notaverunt*).

[2] cc. 57—66.

[3] c. 59 (Bruns I 238).

[4] *ad testimonium dicendum admitti non debent, ... quia sicut in fide Christi suspecti sunt, ita et in testimonio humano dubii habentur. Infirmari ergo oportet eorum testimonium, qui in fide falsi docentur, nec eis esse credendum, qui veritatis a se fidem abiiciunt* (Bruns I 239). Vgl. c. 24 C. 2 q. 7.

[5] cc. 59 und 61.

[6] Mit mir betrachtet auch Pérez Pujol III 438 die Zeugnisunfähigkeit als anderen Ausdruck für die Ehrenstrafe der Infamie.

[7] Vgl. für die königliche Initiative bei Judengesetzen Cc. T. III c. 14 (Bruns I 216) und Cc. T. XVI c. 1 (Bruns I 366f).

[8] *de quibus consulto piissimi ac religiosissimi principis domini nostri Sisenandi regis hoc sanctum decrevit concilium* (Bruns I 238).

[9] *praecipiente domino atque excellentissimo Sisenando rege id constituit sanctum concilium* (Bruns I 239).

[10] *ex decreto gloriosissimi principis hoc sanctum elegit concilium* (Bruns I 239).

[11] Zunächst bekräftigen die Bischöfe ihre Beschlüsse (Cc. T. IV: *quae quia profectibus ecclesiae et animae nostrae conveniunt, etiam propria subscriptione ut permaneant roboramus:* Bruns I 245). Ein eigenes bestätigendes Gesetz oder Dekret des Königs fehlt. Indes wird nach der Doxologie, welche c. 75 folgt, erwähnt, daß der König den Beschlüssen des Konzils zustimmte (*definitis itaque his, quae superius comprehensa sunt, annuente religiosissimo principe, placuit deinde, nulla re impediente, a quolibet nostrum ea, quae constituta sunt, temerari, sed cuncta salubri consilio conservare:* Bruns I 245).

Dazu gehört auch die Infamie, mit welcher die den Glauben verleugnenden Juden bestraft wurden. Die Voraussetzung der Verwendung der Infamie als ein von einem kirchlichen Organ verhängtes Strafmittel war die königliche Genehmigung.

Wie sehr c. 64 des 4. Konzils zu Toledo den königlichen Absichten entsprach, läßt sich auch aus der Aufnahme der Bestimmung in die LV 12, 2, 10 Rekk. erkennen, wo sie freilich erheblich ausgeweitet wird[1].

b) 6. Konzil zu Toledo. — Das 6. Konzil zu Toledo vom Jahre 638 war ein von König Chintila berufenes[1] Reichskonzil[2]. An ihm nahmen 52 Bischöfe aus allen Provinzen Spaniens und dem narbonensischen Gallien teil[3]. Es beschäftigte sich viel mit staatsrechtlichen Fragen[4], wie ja die Beziehungen zwischen Staat und Kirche zur Regierungszeit Chintilas besonders eng waren[5].

c. 11 des Konzils läßt die gerichtliche Bestrafung[6] von Vergehen nur zu, wenn der Ankläger die Anklagefähigkeit besitzt; über diese entscheiden das staatliche und das kirchliche Recht[7]. Auf die Anklage einer unwürdigen Person hin darf nur bei Majestätsverbrechen ein Verfahren eröffnet werden[8].

Diese Bestimmung gilt natürlich in erster Linie für das kirchliche Gericht, also die Konzilien[9]. Weil diese in den Staatsorganis-

[1] *Si coram hominibus reppertum mendacium et infamem facit et damnis adfligit, quanto magis in divina fallax fide perventus non erit penitus ad testimonium admittendus. Merito ergo testificari proibiti sunt Iudei, seu baptizati, sive non extiterint baptizati. De stirpe autem illorum progeniti si morum provitate et fidei plenitudine habeantur idonei, permittitur illis inter christianos veredica quidem testificandi licentia, sed non aliter, nisi sacerdotem, regem vel iudicem mores illorum et fidem omnimodis conprobantes.* Der erste Satz macht noch einmal deutlich, daß der Entzug des Zeugnisses, der die Juden trifft, mit der Infamie gleichzusetzen ist; wie falsches Zeugnis vor den Menschen mit Infamie bestraft wird, so auch und erst recht Untreue gegenüber Gott.

[1] c. 19: *cuius studio advocati et instantia sumus collecti* (Bruns I 258).

[2] c. 1: *more synodi universalis* (Bruns I 250); c. 2: *universalis auctoritate concilii* (Bruns I 251).

[3] Der Text steht bei Bruns I 249ff; Gonzalez I 399ff; Mansi X 659ff. Vgl. Hefele III 89ff; Ziegler 100f; Dahn VI 445ff; Gams II, 2 S. 121ff.

[4] Vgl. cc. 12. 13. 14. 16. 17. 18.

[5] Ziegler 101.

[6] Dahn VI 446 übersetzt *supplicium* in c. 11 mit Todesstrafe; dafür besteht keine Notwendigkeit. Es handelt sich nicht nur um die Prüfung der Ankläger bei todeswürdigen Vergehen, sondern überhaupt.

[7] *legum et canonum sententiae exquirantur.*

[8] *ut si indigna ad accusandum persona invenitur, ad eius accusationem non iudicetur, nisi ubi pro capite regiae maiestatis causa versatur* (Bruns I 255).

[9] Die Konzilien stellten ein sehr besuchtes Gericht dar, bei dem man in erster Instanz oder im Berufungsverfahren die verschiedensten Sachen anbrachte (vgl. dazu Cc. T. IV c. 4: Bruns I 223). Die meisten Sachen waren wohl Berufungen; denn das den Provinzialsynoden gegebene Recht der Aufsicht über die Richter und der Revision ihrer Urteile (Cc. T. III c. 18: Bruns I 217; Cc. T. IV c. 3: Bruns I 222) scheint erst recht den Nationalsynoden zugestanden zu haben. (Magnin 80. Cc. T. IV c. 4: Bruns I 223, spricht ausdrücklich davon, daß die Kläger in einer Berufungssache kommen.) Bestimmte besonders wichtige Sachen wurden dem Konzil in erster Instanz vorgelegt. So scheint Cc. T. XIII c. 2 (Bruns I 337) auf das Reichskonzil anzuspielen, wenn gefordert wird, daß die *palatini* in einer öffentlichen Versammlung der Bischöfe, *seniores* und *gardingi*

mus eingebaut waren, durfte es bei der Anwendung des kirchlichen Rechtes nicht sein Bewenden haben; vielmehr mußten auch – und gerade bei der Zulassung zur Anklage — die staatlichen Normen beachtet werden. Es ist jedoch anzunehmen, daß c. 11 auch für die staatlichen Gerichte gelten sollte; denn die Strafgerichtsbarkeit war im Westgotenreich wenigstens grundsätzlich allein dem Staate vorbehalten. Dies gilt selbstverständlich für die Laien; sie unterlagen bei weltlichen Vergehen dem staatlichen Gericht. Aber auch die Geistlichen unterstanden in weltlichen Vergehen an sich dem Staate. Es kam jedoch dazu, daß die Könige die weltlichen Straftaten der Bischöfe durch die als geistliches Disziplinargericht handelnde Synode aburteilen ließen, weil infolge der gegenseitigen Durchdringung von Staat und Kirche die Grenze zwischen staatlicher Kriminal- und kirchlicher Disziplinargerichtsbarkeit flüssig geworden war und beide in manchen Fällen nicht mehr auseinandergehalten werden konnten[1]. Die Kirche mußte wegen dieser Verhältnisse ein Interesse daran haben, daß die kirchlichen Vorschriften über die Anklagefähigkeit auch vor dem staatlichen Gericht Geltung hatten. Denn sie schützten die vor dem staatlichen Gericht stehenden Geistlichen vor Anklagen von kirchlich unzuverlässigen Personen, etwa von Exkommunizierten[2]. c. 11 trifft darum eine Bestimmung, die für Geistliche und Laien (*quisquis*), für das staatliche und für das kirchliche Gericht, für weltliche und kirchliche Vergehen, für angeklagte Geistliche und Laien in gleicher Weise gilt. Die *sententia legum* hinsichtlich der Anklagefähigkeit ist vor dem kirchlichen Gericht ebenso zu beachten wie die *sententia canonum* vor dem staatlichen Gericht. Nur jene Person ist *persona digna ad accusandum*, die es sowohl nach der *sententia legum* als auch nach der *sententia canonum* ist. Damit werden die Grundsätze des staatlichen Rechts über die Anklagefähigkeit für das kirchliche Kriminalverfahren übernommen. Unter diesen ist auch der Ausschluß der Infamen von der Anklagefähigkeit[3].

---

abgeurteilt werden sollten. Ein solcher Prozeß wurde auf Verlangen Egikas vor dem 16. Konzil zu Toledo (693) geführt (Cc. T. XVI: Bruns I 381; vgl. Magnin 81). — Ein *executor regius* war damit beauftragt, jene wieder in ihre Rechte einzusetzen, die ihren Prozeß vor dem Konzil gewonnen hatten, und die staatlichen Richter und andere zum Erscheinen vor dem Gericht der Bischöfe zu zwingen (Cc. T. IV c. 3: Bruns I 222).

[1] Hinschius IV 862. Die übrigen Geistlichen unterstanden auch weiterhin der staatlichen Gerichtsbarkeit. Das war deshalb unbedenklich, weil manche weltliche Vergehen, sofern sie von Geistlichen begangen wurden, lediglich mit kirchlichen Strafen bedroht waren und dem kirchlichen Gericht in solchen Fällen mindestens die Vollstreckung der erkannten Strafe, wenn nicht die Verhängung derselben überlassen bleiben mußte, und weil den Bischöfen umfangreiche Befugnisse hinsichtlich der Beaufsichtigung der staatlichen Rechtspflege und der staatlichen Richter von der Staatsgewalt übertragen waren (Hinschius IV 863f).

[2] Vgl. den irrtümlich dem Konzil von Konstantinopel (681) zugeschriebenen, in Wirklichkeit einem anderen Konzil am gleichen Ort (682) zugehörigen c 6. (Bruns I 21ff) und c. 1 der zweiten Sitzung des Konzils von Karthago (419) (Bruns I 195).

[3] Vgl. LV 3, 5, 3 Chind.

Es liegt hier mithin eine Rezeption staatlichen Rechtes durch die Kirche vor. Die Infamie dringt weiter in das kirchliche Recht ein, hier in der Weise, daß die Infamen wie vor dem staatlichen Gericht so auch vor dem kirchlichen Gericht unfähig zur Anklage sein sollen. Die Übernahme der staatlichen Bedingungen der Anklagefähigkeit durch das Konzil geschieht in eigener Verantwortlichkeit des Konzils; eine königliche Initiative ist nicht erweislich und auch nicht wahrscheinlich.

Die Bischöfe erteilten den Beschlüssen die Sanktion[1]. Eine königliche *lex in confirmatione concilii* fehlt. Es ist jedoch undenkbar, daß weittragende Beschlüsse, die weltliche Gegenstände betrafen, ohne die Zustimmung des Königs hätten gefaßt werden können. Auf diese könnte c. 19 des Konzils hindeuten, wo dem König Chintila Dank gesagt wird, *„cuius voluntas probata* (oder: *proba* bzw. *prona*) *et ordinatio extitit religiosa"*[2].

c) 12. Konzil zu Toledo. — Das 12. Konzil zu Toledo vom Jahre 681 war ein von König Erwig berufenes[3] Reichskonzil[3a]. Es dauerte vom 9. bis 25. Januar 681. Teilnehmer waren unter dem Vorsitz des Julian von Toledo[4] 35 Erzbischöfe und Bischöfe, 4 Äbte, 3 Stellvertreter abwesender Bischöfe und 14 weltliche *viri illustres officii palatini*[5]. Der König eröffnete die Versammlung persönlich mit einer kurzen Rede. Nachdem er sich entfernt hatte, wurde der Tomus verlesen. Darin wurden die Bischöfe zur Aufstellung guter Verordnungen und besonders zur Prüfung zweier Gesetze aufgefordert, des neuen Judengesetzes Erwigs und eines Gesetzes Wambas. Überhaupt sollten sie alle Staatsgesetze prüfen und bessern[6], und die anwesenden *rectores provinciarum* und *duces Hispaniae* sollten die Verbesserungen in ihren Provinzen durchführen[7].

Die Dekrete des 12. Konzils zu Toledo sind in eine bestätigende königliche Verordnung und eine *lex in confirmatione concilii* geradezu eingelassen und geben sich als eine Anordnung des Königs[8]. Für

[1] Cc. T. VI c. 19 (Bruns I 258): *Nos igitur omnia suprascripta, salva auctoritate priscorum canonum, subscriptione nostra firmamus.*

[2] Bruns I 258f.

[3] Praef.: *ex glorioso praedicti principis iussu in unum fuissemus aggregati conventum* (Bruns I 317).

[3a] Der Text steht bei Bruns I 317ff; Gonzalez I 487ff; Mansi XI 1023ff. Der Tomus und die *lex in confirmatione concilii* finden sich auch in MG LL I, 1 p. 475f. 476f.

[4] Über diesen vgl. P. von Wengen, Julianus, Erzbischof von Toledo. Sein Leben und seine Wirksamkeit unter den Königen Ervig und Egica. Phil. Dissertation Basel, St. Gallen 1891.

[5] Erwig setzt voraus, daß die weltlichen Teilnehmer auch den Beratungen beiwohnen (Bestätigung des Cc. T. XII zwischen Tomus und c. 1 des Konzils: Bruns I 320).

[6] *Nam et hoc generaliter obsecro, ut quidquid in nostrae gloriae legibus absurdum, quidquid iustitiae videtur esse contrarium unanimitatis vestrae iudicio corrigatur* (Bruns I 320).

[7] Vgl. Hefele III 315f; Dahn VI 463ff; Gams II, 2 S. 168ff.

[8] *Magna salus populis gentisque nostrae regno conquiritur, si haec synodalium decreta gestorum, sicut pio devotionis nostrae studio acta sunt, ita inconvulsibilis nostrae legis valido oraculo confirmentur, ut quod serenissimo nostrae celsitudinis*

die Geschichte der Infamie ist die zweite gesetzgeberische Angelegenheit wichtig, für welche Erwig im Tomus das Konzil in Anspruch nahm. Sie betraf das Heergesetz seines Vorgängers Wamba[1]. Infolge der Bestimmung jenes Gesetzes, wonach jeder, der seine Heerpflicht versäumt hatte oder heerflüchtig geworden war, dauernd zeugnisunfähig, für infam erklärt wurde, sei fast die Hälfte der Bevölkerung Spaniens der Infamie und Unfreiheit verfallen, und in manchen Gegenden und Ortschaften sei die Bevölkerung verwildert, weil wegen Mangel an zeugnisfähigen Personen die Wahrheit nicht an den Tag zu bringen sei[2]. Der König erklärt, daß er beschlossen habe, die Strenge dieses Gesetzes zu mildern, und bittet das Konzil, durch seinen Beschluß denjenigen die Zeugnisfähigkeit wieder zu verleihen, welche ihre Standesrechte durch jenes Gesetz verloren hatten[3].

Das Konzil kam dieser Aufforderung in c. 7 nach. Dadurch wurden alle durch das Heergesetz Wambas Zeugnisunfähigen wieder in ihre Rechte eingesetzt, und zwar nicht nur von dem gegenwärtigen Augenblick an, sondern mit rückwirkender Kraft für die ganze Zeit, die seit dem Erlaß vergangen war[4]. Es wird in c. 7 darauf hingewiesen, daß die Gesetzesänderung auf der Initiative König Erwigs beruht[5] und mit seiner Zustimmung erfolgt[6]. Diese

iussu a venerandis patribus et clarissimis palatii nostri senioribus discreta titulorum exaratione est editum, praesentis huius legis nostrae edicto ab aemulis defendatur. Est enim haec ipsa definitio canonum sub isto notata ordine titulorum (Bruns I 320). M. E. braucht man jedoch nicht anzunehmen, daß alle Dekrete des Konzils auf Befehl und Initiative des Königs zustande gekommen sind. Dann bräuchte nicht bei den einzelnen Dekreten auf die königliche Zustimmung ausdrücklich verwiesen zu sein. So übernimmt c. 9 einfach die lange Reihe der von Erwig gegen die Juden erlassenen Gesetze und verweist dazu auf das weltliche Gesetzbuch (Bruns I 328; vgl. Magnin 69 n. 2). c. 10, der über das Asylrecht handelt, wurde erlassen *consentiente pariter et iubente gloriosissimo domino nostro Ervigio rege* (Bruns I 329).

[1] Wamba hatte sich darauf beschränkt, das Gesetzbuch seines Vorgängers durch eine Anzahl einzelner Gesetze zu ergänzen und zu berichtigen. Dazu gehört besonders LV 9, 2, 8 vom Jahre 673; dieses Gesetz enthält eine neue Heerbannordnung, durch welche die Verpflichtung, dem Aufgebot zu folgen, neu geregelt und durch Strafandrohungen verschärft wurde (Voigt 492f).

[2] Zeumer I 495. Dahn VI 464ff vermutet, daß Erwig die Folgen der von Wamba für die Versäumnis des Aufgebots und für die Heerflucht verhängten Strafen übertrieben habe, um die Anhänger des Paulus begnadigen zu können; nach Zeumer I 504 ist dies kaum wahrscheinlich, jedenfalls nicht zu beweisen.

[3] Bruns I 319f.

[4] *ut hi, qui per supradictam legem testificandi dignitatem perdiderunt, recepto testimonio pristinae dignitatis causas exsequi possint debitae actionis, qualiter nobilitatis solitae titulum reportantes, et quae de praeteritis legitime testificare voluerint, licentiae obtineant votum, et a iudicibus nullis prohibitionibus arceantur, hoc videlicet adiicientes, ut si quid in praeteritis testificare voluerunt, si pro sola huius rei infamatione reiecti sunt, testimonio suo nuper conquirant, quod in praeteritis conquirere poterant, tantum si illo tempore, quo in praeteritis ad testimonium dicendum vocati sunt et supradictae legis institutionibus reprobati, aut aliam criminis notam eos tunc non habuisse patuerit aut tricennium tunc effluxisse cum ad testimonium fuerant prolati hi, qui eos reprobaverant, manifeste convicerint* (Bruns I 327). Vgl. Wengen 29.

[5] *quia legem ... huius principis nostri et domini Ervigii mansuetudo temperare disposuit.* [6] *annuente nobis glorioso et religiosissimo Ervigio principe nostro.*

Bestimmungen betreffen rein weltliches Recht und enthalten bindende Vorschriften für den weltlichen Richter[1]. Das Konzil behandelt hier rein weltliche Gegenstände und übernimmt geradezu die Rolle eines Gesetzgebungsorganes in weltlichen Angelegenheiten. Insofern trägt c. 7 des 12. Konzils von Toledo für die Geschichte der Entwicklung der Infamie als einer Strafe des kirchlichen Strafmittelsystems nichts ein. Dennoch ist zu beachten, daß die Bestimmung des Konzils mittelbar auf das kirchliche Gebiet zurückwirkte. Denn seitdem c. 11 des 6. Konzils zu Toledo die Infamen auch vor dem kirchlichen Gericht für zeugnisunfähig erklärt hatte, waren die Heeresflüchtigen auch zum Zeugnis vor dem kirchlichen Forum untauglich geworden; auch hier wird es nur mehr schwer möglich gewesen sein, die Wahrheit ans Licht zu bringen. Entfiel nunmehr die Infamie durch die auf Befehl des Königs erfolgende Amnestie, so wurde die Zeugnisfähigkeit in beiden Bereichen wiederhergestellt. Dies läßt darauf schließen, daß die regelmäßige Weise der Aufhebung der Infamie im Westgotenreich die Begnadigung durch den König war und daß diese Maßnahme in Staat und Kirche Geltung hatte[2].

In c. 8 des gleichen Konzils liegt ein Musterbeispiel eines engen Zusammenwirkens von Kirche und Staat zur Erhaltung der ehelichen Gemeinschaft als eines Grundelementes der gesellschaftlichen Ordnung vor. Wer seine Ehefrau verläßt, ohne daß der vom Herrn in Mt 5, 32 bzw. 19, 9 anerkannte Grund des Ehebruches vorliegt, verfällt dem Kirchenbann[3]. Wer auf dreimalige priesterliche Ermahnung hin die eheliche Gemeinschaft nicht wieder aufnimmt, verliert die königliche Huld und wird für die Dauer des Verharrens in der Sünde infam[4]. Die Erwähnung des Ausschlusses vom Hofe macht deutlich, daß die Bedrohung mit Infamie nicht auf die Rechnung der Kirche, sondern des Staates geht, auch wenn sie auf einem Konzil erfolgt.

Die Beschlüsse erhielten die kirchliche[5] und staatliche[6] Bestätigung.

---

[1] Zeumer I 495.

[2] Nach c. 3 unseres Konzils steht den alten Kanones gemäß das Recht, Staatsverbrecher zu begnadigen, nur dem König zu. Wer vom König begnadigt ist, soll auch wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden (Bruns I 323; vgl. Ziegler 117).

[3] *tamdiu ab ecclesiastica communione privatus et coetu omnium Christianorum maneat alienus, quamdiu et ad societatem relictae coniugis redeat, et partem sui corporis honesta lege coniugii sinceriter amplectatur et foveat* (Bruns I 328).

[4] *ipsi se suis meritis et a palatinae dignitatis officio separabunt, et insuper generosae dignitatis testimonium, quamdiu in culpa fuerint, amissuri sunt* (Bruns I 328).

[5] *Praemissis his omnibus synodalibus gestis, quae honesto decretorum fine complevimus, perpetuum his robur per manuum nostrarum subscriptionem annectimus* (Cc. T. XII c. 13: Bruns I 331).

[6] Der König bestätigte durch die *lex in confirmatione concilii* die Beschlüsse und unterschrieb die Akten am 25. Januar mit dem Bemerken, daß die Beschlüsse von diesem Tage an in Kraft treten sollten. Wer die Beschlüsse mißachtet, verfällt dem Kirchenbann *et insuper decimam partem rei suae fisci partibus sociandam amittat, quod si nihil habuerit facultatis, unde praedictam compositionem*

d) 13. Konzil zu Toledo. — Das 13. Konzil zu Toledo vom Jahre 683 war ein von König Erwig berufenes Reichskonzil[1]. Anwesend waren unter dem Vorsitz Julians von Toledo[1a] 48 Erzbischöfe und Bischöfe, 27 bischöfliche Stellvertreter, mehrere Äbte und 26 weltliche Große. Der König hielt eine Ansprache, in der er Kirchendisziplin und Sittenzucht als Beratungsgegenstände des Konzils bezeichnete, und ließ dann dem Konzil den Tomus der zu verhandelnden Gegenstände überreichen[2].

In c. 1 erließ das Konzil wiederum auf Befehl des Königs[3] eine Amnestie[4] für die Anhänger des Paulus in seinem Aufstand gegen den König Wamba[5]. Alle, die sich unter König Wamba der Verschwörung und Empörung des Paulus von Navarra angeschlossen hatten und deshalb mit Infamie und Güterkonfiskation bestraft worden waren, wurden samt ihren Kindern restituiert. Die Güter, welche der königliche Fiskus eingezogen hatte, sollten ihnen zurückerstattet werden, jene ausgenommen, die der König bereits an andere verschenkt hatte. Das gleiche galt für die unter König Chintila für infam Erklärten[6].

---

exsolvere possit, absque aliquo infamio sui 50 eum oportebit ictibus verberari (Bruns I 332; fälschlich am Rande bei Mansi XI 1041: *ut semper infamis permaneat*).

[1] Cc. T. XIV (684) c. 3 spricht von Cc. T. XIII: *Ex concilio generali nos absolutos iam esse constabat* (Bruns I 350).

[1a] Erzbischof Julian, die bedeutendste Persönlichkeit der spanischen Kirche am Ende des 7. Jahrhunderts, ist nach Gams II, 2 S. 177 der Verfasser des Textes der in den Jahren 681—688 abgehaltenen Synoden, die ganz und gar seinen Geist atmen und seinen Stil wiedergeben. Er hat führenden Anteil an der letzten Redaktion der altspanischen Liturgie und der Sammlung des Kirchenrechts.

[2] Der Text des Konzils steht bei Bruns I 333ff; Gonzalez I 509ff; Mansi XI 1059ff. Vgl. Hefele III 319ff; Dahn VI 470ff; Gams II, 2 S. 172ff. Der Tomus steht auch in MG LL I, 1 p. 477ff.

[3] *hortante pariter ac iubente rege ... decernendum nobis occurrit.*

[4] Vgl. Cc. T. XII c. 7 (Bruns I 327).

[5] Erwig wollte dadurch seine Stellung verstärken, indem er Personengruppen an sich band, die unter den vorhergehenden Königen verfolgt worden waren, insbesondere die Feinde des Wamba (Ziegler 118f).

[6] *ut omnes, quos scelerata quondam contra gentem et patriam coniuratio Pauli in perfidiam traxit et titulo testimonii honestioris abegit, ad statum dignitatis pristinae redeant et nulla deinceps illis ob hoc catena iudicialis obsistat, sed omnes ita generosae stirpis ac nobilitatis propriae subeant decus, ut praeteritae infidelitatis nullum perferant dedecus. Quod etiam et de filiis eorum decernimus observandum, qui post admissum parentum praememoratae profanationis scelus nati esse produntur, sive de ceteris omnibus, qui ex tempore divae memoriae Chintilani regis simili hucusque infamationis nota respersi sunt. Et quia incassum a servitute exuitur, qui spoliis premitur, hoc etiam adiiciendum praecelsi principis nostri clementia iussit, ut aggregati coetus nostri sententia definiret, quo cum recepto testimonio dignitatis congruis alerentur substantiis. Unde consonam votis eius sententiam praeformantes elegimus, ut ea quae de rebus eorum nulli donata neque in stipendiis data sed tantum fisci sunt iuribus applicata, unusquisque quod cuique proprium fuerit incunctanter per auctoritates regias possidendum recipiat, et receptum proprii arbitrii libertate disponat. Illa vero, quae de eorum bonis largitione principali cuilibet donata vel in stipendio data sunt, in eorum iure quibus concessa sunt perpetim tenebuntur* (Bruns I 336). Die Erweiterung des königlichen Auftrages durch Ausdehnung der Amnestie von einem einzelnen Fall (die Paulianer) auf alle noch lebenden Empörer gegen die Staatsgewalt (seit

Wiederum befaßt sich hier ein Konzil auf königliche Weisung mit der Infamie; es hebt die staatliche Bestrafung mit königlicher Ermächtigung auf und verschafft damit den Begnadigten die Zeugnis- und Anklagefähigkeit wieder. Auch in c. 2 sucht das Konzil — in Übereinstimmung mit dem König[1] — die Infamie einzuschränken und allgemein der Willkürjustiz vorzubeugen[2].

Besonders wichtig für die Entwicklung der Infamie in der westgotischen Kirche ist jedoch c. 7 des 13. Konzils zu Toledo[3]. Für die Verhandlung des in ihm berührten Gegenstandes ist ein königlicher Befehl nicht im Tomus enthalten. Der Gegenstand von c. 7 gehört darum zu den *cetera quae vestris auditibus se ingesserint audienda* bzw. den *reliqua adhuc quae necessaria sunt in peragendis ecclesiasticae regulae disciplinis*, von denen der König im Tomus sprach[4]. Es handelt sich hier um eine kirchliche Angelegenheit, die freilich Wirkungen in der Öffentlichkeit hervorruft.

c. 7 wendet sich gegen jene Bischöfe und Priester[5], welche boshaft und unbesonnen den Gottesdienst einstellen, die Altäre entblößen und die Lichter auslöschen, um sich dadurch an ihren Feinden zu rächen[6]. Diese Maßnahmen, die auf ein Interdikt hinauslaufen, sind keine Rache an Menschen, sondern eine Beleidigung Gottes[7]. Ein Bischof, Priester oder anderer Geistlicher, der künftig-

Beginn der Regierung des Chintila im Jahre 636 war ein Menschenalter verflossen) geht auf Rechnung des Konzils (vgl. dazu Wengen 41f).

[1] *Quod importabile malum et impietatis facinus exhorrendum religiosi principis nostri animus abolere intendens generali omnium pontificum arbitrio retractandum invexit et ultrici synodalis potentiae auctoritate cohibendum instituit. Unde congruam devotioni eius sententiam decernentes hoc in commune decrevimus* (Bruns I 337).

[2] Kein Palatin und kein Geistlicher darf durch Willkür des Königs, wie es bisher oft geschehen ist, seines Amtes entsetzt, gefesselt, gepeitscht oder auch seiner Güter beraubt und in den Kerker geworfen werden. Er muß vielmehr vor die Versammlung der Bischöfe, *seniores* und *gardingi* gestellt und von diesen gerichtet werden. Auch die übrigen Adligen, welche die Palatinwürde nicht haben, sind auf ähnliche Weise zu richten; wenn der König sie schlägt, wie es üblich ist, sollen sie deshalb weder der Ehre noch der Güter verlustig gehen (*non tamen ex hoc aut testimonium amissuri sunt aut rebus sibi debitis privabuntur*). Wenn künftig ein König dieses Dekret verletzt, trifft ihn der Bann. Ein etwa verfügter Verlust der Ehre (*testimonii sui dignitatem*) oder des Vermögens ist unwirksam. Das Züchtigungsrecht verbleibt dem König, aber *absque aliquo eorum infamio* (Bruns I 337f).

[3] Bruns I 341.

[4] Bruns I 335.

[5] Zu *sacerdotes* in dieser Bedeutung vgl. Hinschius I 2.

[6] *Vae his qui faciunt opus domini fraudulenter et desidiose, propheticus sermo annuntiat; et si illi vae incurrunt, qui negligenter opus domini faciunt, quod supplicium merebuntur qui divinae servitutis cultum malitia intercedente ab altariis Christi subducunt? illos dicimus, qui obstinatae mentis dolositate confusi, cum aliqua eos molestia fraternorum iurgiorum pupugerit, insana illico temeritate abrepti altaria nudantes sacratis vestibus exuunt, luminaria subtrahunt, ac divinorum sacrificiorum cultum malitia intercedente subducunt, et quod in hominibus se vindicare non possunt, iniuriam deo, quod peius est, inferunt.*

[7] *Unde si huiusmodi pro fraterno odio homicidae reatu adstringitur, pro contemptu divino quid poenae merebitur? etenim iuxta quod divinus sermo increpitat: Si peccaverit vir in virum, placari ei potest deus; si quis autem peccaverit in deum, quis pro eo rogaturus est? facile ergo talium sacerdotum excessibus illa domini sententia*

hin aus Schmerz oder Bitternis den Altar entblößt oder mit Trauerkleidung versieht oder die Lichter der Kirche entfernt bzw. auslöscht oder irgendwelche Zeichen der Trauer in der Kirche anbringt oder gar den gewohnten Gottesdienst einstellt oder einen bestimmten Gottesdienst verhindert, verfällt, sofern er nicht durch wahre Buße vor dem Metropoliten Genugtuung leistet, der beständigen Infamie und der Absetzung[1]. Der Strafe verfällt nicht, wer aus Furcht vor einer Befleckung der heiligen Weihen oder einer Gefährdung des Glaubens oder wegen feindlicher Einfälle und Belagerung oder im Bewußtsein der eigenen Unwürdigkeit dieses tut[2].

Hier wird die Infamie, eine dem weltlichen Strafrecht entnommene Strafe, ohne königliche Ermächtigung für ein rein kirchliches Vergehen, und zwar allein gegen Geistliche, angedroht; die Infamie erscheint als kirchliches Disziplinarstrafmittel gegen den Klerus. Ihre Verhängung ist bedingt. Wer sich der Zwangsbuße vor dem Metropoliten für sein Vergehen unterwirft, entgeht der Bestrafung mit der Infamie. Die Zwangsbuße schafft Genugtuung für das Vergehen und reinigt den Täter von seiner Makel[3]. Die Infamie gilt also als schärfere Strafe denn die Zwangsbuße. Nur wer sich der kirchlichen Strafe entzieht, verfällt der weltlichen. Die Infamie, an sich eine weltliche Strafe mit weltlichen Wirkungen, wird aber nicht bloß dadurch, daß sie von dem kirchlichen Gesetzgebungsorgan für ein kirchliches Vergehen über Kirchendiener angedroht wird, kanonisiert, sondern auch und hier zum ersten Mal durch die Begründung aus der Offenbarung des Alten Testamentes, also aus dem göttlichen Rechte. Im 2. Kapitel des 1. Samuelbuches wird von den Freveltaten der entarteten Söhne des Priesters und Richters Heli berichtet, die ihren Priesterdienst in schändlicher Weise zur Selbstbereicherung mißbrauchten, indem sie die für Gott bestimmten Opfergaben an sich nahmen. Als dieses Treiben dem Heli berichtet wurde, sprach er zu seinen Söhnen das warnende Wort: *Si peccaverit vir in virum, placari ei potest deus; si autem in*

---

coaptabitur, qua malitia percutitur sacerdotum. Dicit enim: Honorificantes me honorificabo, qui autem contemnunt me, erunt ignobiles.

[1] *Quicumque ergo sacerdotum vel ministrorum deinceps causa cuiuslibet doloris vel amaritudinis permotus aut altare divinum vestibus sacratis exuere praesumpserit, aut qualibet alia lugubri veste accinxerit, seu etiam si consueta luminariorum sacrorum obsequia de templo dei subtraxerit vel extingui praeceperit aut quodcumque lugubritatis in templo dei induxerit, atque, quod peius est, occasionem nutrierit unde de templis domini aut officia consueta desint aut oblatio singularis sacrificii videatur in aliquo defraudari, si eum antea verae poenitudinis coram metropolitano satisfactio non purgaverit, ignobilitati perpetuae mancipatus iuxta superiorem sententiam domini et loci sui dignitate se noverit et honore privari.*

[2] *illis proculdubio personis ab hac ultionum sententia separatis, quae aut contaminationem sacrorum ordinum vel subversionem sanctae fidei metuentes aut hostilitatem vel obsidionem perferentes seu etiam divinorum iudiciorum sententiam metuentes talia fecisse contigerit, in quorum facto plus humilitas qua deus placetur quam interni laboris dolositas declaratur* (Bruns I 341).

[3] Zur Zwangsbuße in der westgotischen Kirche vgl. Hinschius IV 816ff. 818 A. 7.

dominum peccaverit vir, quis orabit pro eo[1]? Die gottvergessenen Söhne hörten indes nicht auf ihren Vater. Da trat ein Gottesmann auf und hielt dem Heli die Verbrechen seiner Söhne vor, die letztlich er selbst zu verantworten hatte. Die Vorwürfe des Gottesmannes gipfelten in der Verkündigung des Widerrufs der göttlichen Verheißung, wonach sein Haus für immer den Dienst im Heiligtum verrichten sollte. Diese Auszeichnung wird von ihm genommen; er und sein Haus werden erniedrigt, ein anderer Priester bestellt. Denn das ist göttlicher Grundsatz: *Quicumque glorificaverit me, glorificabo eum; qui autem contemnunt me, erunt ignobiles*[2]. Diese beiden Worte, die Heli und der Gottesmann in Gottes Auftrag gesprochen hatten, wendet c. 7 des 13. Konzils zu Toledo nun auf die Geistlichen an, welche dem Gotteshause den Schmuck entziehen oder gar den Gottesdienst einstellen. Die genannten Maßnahmen stellen einen Angriff auf die göttliche Ehre dar; die sich an den Menschen nicht rächen können, beleidigen auf diese Weise Gott[3]. Dafür aber gilt: *Si peccaverit vir in virum, placari ei potest deus; si quis autem peccaverit in deum, quis pro eo rogaturus est*? Das Vergehen dieser Geistlichen ist also der Freveltat des Heli ähnlich; ähnlich ist deshalb auch die Strafe: *facile ergo talium sacerdotum excessibus illa domini sententia coaptabitur, qua malitia percutitur sacerdotum. Dicit enim: Honorificantes me honorificabo, qui autem contemnunt me, erunt ignobiles.* Wer Gott ehrt, empfängt von ihm Ehre; wer Gott entehrt, verliert seine Ehre. Der Verächter Gottes verfällt der Verachtung, der Ehrlosigkeit (*ignobilitas*), wird verächtlich, ehrlos (*ignobilis*). Diesem Grundsatz folgend (*ergo!*) setzt das Konzil für die von ihm namhaft gemachten Vergehen die Strafe der Infamie fest. Es gebraucht nicht das Wort *infamia*; dies wäre hier auch gar nicht ratsam gewesen. Denn der Anschluß an die in dem Schriftwort angedrohte göttliche Sanktion soll nicht bloß ein inhaltlicher, sondern auch ein wörtlicher sein. Die lateinische Übersetzung der Stelle aus dem 1. Samuelbuche spricht nun nicht von *infamis*, sondern von *ignobilis*. Deswegen wird von dem Täter in c. 7 des 13. Konzils zu Toledo nicht etwa gesagt, er sei *infamiae macula aspersus*, sondern *ignobilitati perpetuae mancipatus*; ihn trifft die gleiche *ignobilitas*, mit der bereits in der alttestamentlichen Offenbarung solche Frevel bestraft wurden[4]. Der

[1] 1 Sam 2, 25 Vulgata.

[2] 1 Sam 2, 30 Vulgata. Das Konzil bietet einen Text, der vom Wortlaut der Vulgata z. T. erheblich abweicht. Bekanntlich hatte die spanische Kirche eine besondere Form des Vulgata-Textes. Hier wie anderswo ist es zu Textmischungen zwischen Vetus Latina und Vulgata gekommen; vgl. dazu F. Stummer, Einführung in die lateinische Bibel, Paderborn 1928, 130f. 132ff; D. De Bruyne, Étude sur les origines de la Vulgate en Espagne: Revue Bénéd. 31 (1914—1919) 373—401; S. Berger, Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge, Phil. Diss. Paris, Nancy 1893, 8.

[3] *quod in hominibus se vindicare non possunt, iniuriam deo, quod peius est, inferunt ... pro contemptu divino quid poenae merebitur*?

[4] *Ignobilitas* ist Äquivalent für *infamia*. Dies wird einmal durch die Verbindung mit *perpetua* nahegelegt; der Anklang an *ignominia perpetua* in c. 2 des gleichen Konzils (Bruns I 337) ist nicht zu überhören. Zum anderen wird in dem

wegen Freveltaten gegen Gott mit Infamie Belegte ist infam kraft göttlichen Rechtes, welches das Konzil hier verkündet, auslegt und anwendet[1].

Indem c. 7 des 13. Konzils zu Toledo die Infamie in der Offenbarung des Alten Bundes ausgesprochen fand, mußte der staatlich-weltliche Charakter dieser Strafe verblassen. Natürlich blieben die ihr von ihrem Ursprung zugehörigen Wirkungen erhalten. Aber es mußte nunmehr denkbar erscheinen, daß die Infamie in dem durch das göttliche Recht abgesteckten Anwendungsbereich unabhängig vom Staat, d. h. ohne Ermächtigung oder Bestätigung durch den König verhängt werden konnte. Damit war aber der entscheidende Schritt auf dem Wege der Übernahme der Infamie in das kirchliche Strafmittelsystem getan. Mochte sie weiterhin im Normalfalle — nämlich bei enger und friedlicher Verbindung von Staat und Kirche — sowohl im kirchlichen wie im staatlichen Bereiche Wirkungen hervorrufen, so war es von nun an dennoch möglich, daß Wirksamkeit im kirchlichen und im staatlichen Bereich auseinanderging, daß insbesondere die Aufhebung im einen Bereich nicht notwendig die Begnadigung im anderen Bereich zur Folge hatte. Denn wenn die Kirche aus göttlicher Vollmacht über diese Strafe verfügte, mußte sie nicht nur selbständig sie verhängen, sondern aus eigenem Recht aufheben können. Es lag nahe, für die Zuständigkeit zur Aufhebung mit kirchlicher Wirkung — analog der Regelung im Staate — an das höchste kirchliche Organ zu denken.

Es ist nicht auszumachen, ob die Tragweite dieses Vorgangs den Beteiligten zum Bewußtsein kam. Jedenfalls kann auch die der bischöflichen Bekräftigung[2] nachfolgende königliche Bestätigung[3]

Tomus des Cc. T. XII (681) die Infamie mit *ignobilitas perpetua* bezeichnet (Bruns I 319). Damit ist die Ansicht Dahns, Westgothische Studien 192 A. 14 (193) hinfällig. Hier liegt nicht bloß geistliche Entsetzung, also Amtsverlust vor. Das Bibelzitat geht nicht auf Verlust der Stellung, sondern der Ehre. Wer Gott verachtet, wird verächtlich. Die Folge der Ehrlosigkeit ist dann natürlich der Entzug jeder Ehrenstellung. Dieser Zusammenhang wird durch die begründende Partizipalkonstruktion — *mancipatus* — deutlich gemacht. Meiner Ansicht ist auch Hinschius IV 816 A. 2.

[1] *iuxta superiorem sententiam domini*. c. 7 steht ganz unter göttlicher Sanktion. Ein Prophetenspruch eröffnet das Dekret: *Vae his qui faciunt opus domini fraudulenter et desidiose* (Jeremias 48, 10; weicht wiederum erheblich vom Text der Vulgata ab: *Maledictus qui facit opus domini fraudulenter*). An sechs Stellen ist von göttlichen bzw. prophetischen Weisungen die Rede (*propheticus sermo annuntiat, divinus sermo increpitat, domini sententia, dicit, iuxta superiorem sententiam domini, ab hac ultionum sententia*).

[2] Cc. T. XIII c. 13: *His ergo omnibus synodicis institutis subscriptionis nostrae robur apponimus et sub terrore divino perenni ea quae decrevimus memoriae consecramus* (Bruns I 346).

[3] Durch die *lex in confirmatione concilii* (Bruns I 346ff): *Quae omnia praemissa synodalia institutionum decreta a praesenti die vel tempore omni cura omnique vigilantia per cunctas regni nostri provincias decernimus observanda*. Kraft dieses Bestätigungsgesetzes müssen sich alle Geistlichen und Laien an die Beschlüsse halten. Die Verhandlungsgegenstände bzw. Beschlüsse werden einzeln und zum Teil ausführlich aufgezählt. Hinsichtlich des c. 7, der weder königlicher Initiative entsprang noch für die staatlichen Belange wichtig war, begnügt sich das Gesetz mit einer knappen rubrikenartigen Bemerkung, welche den schlimmsten Tatbestand, die Einstellung des Gottesdienstes, nicht erwähnt.

nicht darüber hinwegsehen lassen, daß c. 7 des Konzils die Emanzipationsurkunde der kirchlichen Infamie darstellt.

e) 17. Konzil zu Toledo. — Das 17. Konzil zu Toledo vom Jahre 694 war ein von König Egika einberufenes[1] Reichskonzil[2]. An ihm nahmen viele Bischöfe und weltliche Große teil[3]. Der König hielt eine Ansprache[4] und ließ den Tomus überreichen[5]. Dabei erwähnte der König auch die Angelegenheiten, die nicht im Tomus enthalten waren, welche die Konzilsväter vielmehr von sich aus aufgreifen würden[6]. Zu diesen geistlichen, die Kirchenzucht betreffenden Angelegenheiten, die fortan in den ersten drei Tagen der konziliären Beratungen unter Ausschluß der Laien verhandelt werden sollten[7], gehört auch c. 4 des Konzils.

c. 4 beklagt, daß manche Priester die ihnen anvertrauten heiligen kirchlichen Geräte und den übrigen Schmuck der Kirche anderen zu schlechten Zwecken überlassen oder zu eigenem Gebrauch verwenden[8]. Das Konzil verweist auf die alten Bestimmungen, die gegen diese Vergehen erlassen wurden[9]. Es wird nunmehr von neuem verboten, daß Priester heilige Gefäße und kirchliche Schmuckgegenstände für ihren Gebrauch vergeuden, verkaufen oder zerstreuen[10]. Wer sich dagegen vergeht, verliert seine Stellung, ist als *sacrilegus* ohne weiteres infam und bis zur Todesstunde vom Empfange der Kommunion ausgeschlossen sowie zum Schadenersatz verpflichtet[11].

[1] In der *gratiarum actio* heißt es: *cuius iussu atque imperio ad hunc pacis conventum congregati fuisse dignoscimur* (Bruns I 391).

[2] Der Text steht bei Bruns I 381ff; Gonzalez I 585ff; Mansi XII 94ff.

[3] Vgl. Hefele III 353f; Ziegler 121; Dahn VI 487ff; Gams II, 2 S. 183.

[4] Bruns I 382.

[5] *hunc tomum, quia universa quae nostra mansuetudo ad peragendum vestris sensibus debuit intimare dignoscitur continere, contrado, praecipiens pariter et exhortans* (Bruns I 382). Das Motiv der Berufung der Synode und der Grund für die Teilnahme zahlreicher Laien war die Verschwörung der Juden.

[6] *quia ea, quae tomus iste continet, vel alia, quae ad ecclesiasticam disciplinam pertinent, seu diversarum causarum negotia, quae se venerabili coetui vestro ingeserint audienda, gravi ac maturato consilio pertractetis atque iudiciorum vestrorum edictis iustissime ac firmissime terminetis* (Bruns I 382).

[7] Cc. T. XVII c. 1: *opportune instituendum credimus in initio totius adunationis, ut trium dierum spatiis percurrente ieiunio de mysterio sanctae trinitatis aliisque spiritualibus sive pro moribus sacerdotum corrigendis, nullo saecularium assistente, inter eos habeatur collatio* (Bruns I 385).

[8] *Sacerdotum quorumdam improbanda voluntas et infausta temeritas sacrosancta sibi commissa altaris ministeria atque cetera ecclesiae ornamenta non solum aliis tradunt pro suis nequissimis actibus abutenda, sed, quod peius est, suis ea non pertimescunt usibus adiungere insumenda.*

[9] *Unde licet antiquorum patrum sententia de talibus personis, quae vasa solummodo sacra disperdunt voluntate sacrilega, fuerit iam in praeteritis promulgata.*

[10] *tamen in commune deinceps statuit coadunatio nostra, ut non tantum de sacris ministeriis, sed etiam et de universis ecclesiae ornamentis nihil unusquisque sacerdotum pro suis usibus vel voluntatibus confringere, vendere aut naufragare pertentent.*

[11] *Si quis vero sacerdotum hoc nostrum violare tentaverit institutum, secundum prisca canonum instituta honoris proprii ordinem amittat, et ut sacrilegus perenni infamio denotatus a sacrae communionis perceptione, excepto in supremo temporis cursu, omnibus diebus vitae suae maneat alienus; atque insuper si eiusdem temeratoris extitit propriae rei habitio, quidquid de eisdem sacris ministeriis vel orna-*

Die Bedrohung der als Sakrileg betrachteten Tatbestände mit der Infamie zieht die in c. 7 des 13. Konzils zu Toledo begonnene Linie weiter. Dort hatte das Konzil eine Stelle aus der Offenbarung des Alten Bundes zur Verfügung, aus der die Bestrafung mit Infamie abgeleitet werden konnte. c. 4 des 17. Konzils zu Toledo hat keinen Anhalt an einer Bibelstelle, um die Verhängung der Ehrenstrafe zu rechtfertigen. Auch die angerufenen *prisca canonum instituta* enthalten sie nicht[1]. Aus eigener Gesetzgebungsgewalt droht das Konzil diese Strafe an, und zwar für einen Tatbestand, der grundsätzlich nur von Geistlichen verwirklicht werden konnte. So hat die Infamie den Charakter eines in die Verfügung der Kirche gestellten Disziplinarstrafmittels angenommen. Seit dem 17. Konzil zu Toledo ist sie eine gleichberechtigte Strafe des kirchlichen Strafmittelsystems geworden.

2. Die Stellung der Infamie im Strafmittelsystem der westgotischen Kirche

a) Bezeichnungen.

Die Infamie in der westgotischen Kirche ist gekennzeichnet durch eine große Mannigfaltigkeit von Bezeichnungen, die für sie verwendet werden. Die Bezeichnung als *infamia*[1], *infamium*[2], *infamiae nota*[3], *ignobilitas*[4], *ignominia*[5], *infamatio*[6], *nota infamationis*[7] ist ein Zeichen ihrer häufigen Verwendung im staatlichen Strafrecht, von dem die Kirche sie übernommen hat.

b) Berücksichtigung der vom Staat verhängten Infamie in der Kirche.

---

mentis ecclesiae visus est naufragasse, aut ipse aut pars eius compellatur parti eiusdem ecclesiae ex integro reformare (Bruns I 387).

[1] Die *antiquorum patrum sententia* bzw. die *prisca canonum instituta* können auf c. 2 des Konzils zu Braga vom Jahre 675 (Bruns II 98f; hier wird für den gleichen Tatbestand dem Geistlichen — *religiosus* — die Absetzung — *ab officio deponatur* —, dem Laien — *si de saecularibus fuerit* — der Kirchenbann — *perpetua excommunicatione damnetur* — angedroht, von Infamie ist nicht die Rede), c. 3 (hier der Ausdruck *ministeria*) und c. 8 (*ministeria divina* dürfen nicht zur Ausschmückung von Hochzeiten verwendet werden) des Konzils von Clermont vom Jahre 535 (Bruns II 188. 189), c. 22 (*ab officio cessabit ecclesiae*) des Konzils von Reims vom Jahre 625 (—630) (Bruns II 264), möglicherweise aber auch auf c. 24 des Konzils von Antiochien vom Jahre 341 (Bruns I 86f) oder cc. 38. 40. 72. 73 der Canones Apostolorum (ed. F. X. Funk, Paderborn 1905, I 575f. 587) gerichtet sein. Vgl. noch A. Ludwig, Geschichte des Sacrilegs nach den Quellen des katholischen Kirchenrechts: AfkKR 69 (1893) 169—249 und E. Wesenberg, Der strafrechtliche Schutz der geheiligten Gegenstände, Breslau 1912.

[1] Nur in Verbindung mit *nota* (siehe unten).

[2] Cc. T. XIII c. 2 (Bruns I 338); Cc. T. XVII c. 4 (Bruns I 387).

[3] Cc. T. IV c. 19 (Bruns I 229).

[4] Cc. T. XIII c. 7 (Bruns I 341).

[5] Cc. T. XIII c. 2 (Bruns I 337). *Ignominia* wird auch untechnisch gebraucht. Cc. T. IX c. 10 bestimmt, daß die Nachkommenschaft eines Geistlichen jener Kirche verknechtet wird, *de cuius sacerdotis vel ministri ignominia* (oder: *ignominio*) *nati sunt* (Bruns I 295). Im Zusammenhang mit geschlechtlichen Vergehen erscheinen die aus der römischen Rechtssprache wohlbekannten Worte *turpari* und *turpitudo* (Cc. T. VIII c. 5: Bruns I 279f).

[6] Cc. T. XII c. 7 (Bruns I 327).

[7] Cc. T. XIII c. 1 (Bruns I 336).

Die Kirche hatte nicht nur zweimal auf Konzilien kraft königlicher Weisung Amnestien für Personen zu erlassen, die wegen weltlicher Vergehen vom Staate mit Infamie belegt worden waren[1], sondern sie war auch gezwungen, wegen des untrennbaren Ineinander von Staat und Kirche die vom Staat verhängte Infamie in ihrer Rechtsordnung zu berücksichtigen. In zwei Fällen wird der nach weltlichem Recht Infame in seiner kirchlichen Rechtsstellung gemindert. In c. 19 des 4. Konzils zu Toledo wird der Infame vom Empfang der Bischofsweihe ausgeschlossen[2]. In c. 11 des 6. Konzils zu Toledo wird dem Infamen — implicite — die Fähigkeit zur Anklage genommen[3]. In beiden Fällen erfolgt die Berücksichtigung der weltlichen Strafe aus freier und eigener Rechtssetzung der Kirche. Indes ist sie aus der öffentlichen Stellung des Bischofs und des kirchlichen Gerichts, aus der staatlichen Anerkennung ihrer Funktionen und allgemein aus dem Charakter der westgotischen Kirche als einer Staatskirche gefordert. Die Kirche konnte den Ehrverlust in der Welt nicht ignorieren, beim Bischof deshalb nicht, weil er der Vertreter der Kirche nach außen und mit wichtigen staatlichen Aufgaben betraut war, beim Gericht aus dem Grunde nicht, weil die Erkenntnisse der kirchlichen Gerichte nur dann staatliche Anerkennung finden und staatliche Vollstreckung erlangen konnten, wenn die Regeln des staatlichen Prozeßrechtes möglichst weitgehend eingehalten worden waren[4], ganz abgesehen davon, daß die Zulassung Unwürdiger zur Anklage ein von zahlreichen Konzilien immer wieder beklagter und schon früh bekämpfter, dem Klerus abträglicher Mißstand war[5].

c) Androhung der Infamie durch die Kirche.

Erheblich weiter geht es, wenn die Kirche die doch weltliche Strafe der Infamie für kirchliche Vergehen androht. Die Kirche bemächtigt sich hier gleichsam dieser Strafe und macht sie zu einem kirchlichen Disziplinarstrafmittel. In einem Falle droht sie ein kirchliches Gesetzgebungsorgan für Laien, in zwei Fällen gegen Geistliche an. Nach c. 64 des 4. Konzils zu Toledo wird der Rückfall getaufter Juden ins Judentum mit Infamie bestraft[6]. c. 7 des 13. Konzils zu Toledo bedroht die Entblößung von Kirchen und die Einstellung des Gottesdienstes[7], c. 4 des 17. Konzils zu Toledo die unrechtmäßige Verwendung oder Veräußerung von Kirchen-

[1] Cc. T. XII c. 7 (Bruns I 327); Cc. T. XIII c. 1 (Bruns I 336).
[2] Bruns I 229.
[3] Bruns I 255.
[4] Die hervorragende Stellung der Konzilien in der Rechtspflege erklärt sich aus dem Vertrauen auf die Gerechtigkeit der Richter und die Einhaltung eines rechtlich einwandfreien Verfahrens (Magnin 81). Aus der Sorge um letzteres sind Cc. T. VI c. 11 (Bruns I 255) und Cc. T. XIII c. 2 (Bruns I 336ff) zu verstehen.
[5] Vgl. z. B. c. 75 der Synode von Elvira (306) (Bruns II 12); c. 14 der Synode von Arles (314) (Bruns II 109); c. 6 des Konzils von Karthago (390) (Bruns I 119); c. 7 des Konzils von Karthago (397) (Bruns I 123f).
[6] Bruns I 239.
[7] Bruns I 341.

geräten mit Infamie[1]. Zur Erklärung dieses Vorgehens der Kirche ist erstens zu beachten, daß diese Maßnahmen auf Reichskonzilien erfolgten, welche die königliche Billigung hatten und an denen weltliche Große regelmäßig teilnahmen[2]. Zweitens bestand eine so vollständige Übereinstimmung zwischen Kirche und Staat, daß die kirchlichen Maßnahmen ohne weiteres auf staatliche Gutheißung rechnen konnten[3]. Drittens war die Verwendung weltlicher Strafen durch die Kirche im westgotischen Reiche keine Seltenheit[4].

d) Wirkungen der Infamie und ihr Charakter als Ehrenstrafe.

Infamie ist auch für die westgotische Kirche Verlust der Zeugnisfähigkeit[5]. Die Zeugnisfähigkeit macht jedoch die Würde des freien Mannes wie des untadeligen Christen aus[6]. In ihr konzentriert sich

---

[1] Bruns I 387.

[2] Für das Cc. T. XIII vgl. die Unterschriften bei Gonzalez I 527, für das Cc. T. XVII vgl. die Ansprache des Königs bei Gonzalez I 586f. Für das Cc. T. IV ist eine Teilnahme von Laien nicht erweislich.

[3] Die Beschlüsse des 12., 13. und 17. Konzils zu Toledo sind, soweit sie sich nicht auf innere kirchliche Dinge beziehen, als Bestandteile der staatlichen und weltlichen Gesetzgebung anzusehen (Zeumer I 503). Für Cc. T. IV vgl. Bruns I 220. 245. Durch die gesetzliche Anerkennung der Konzilsbeschlüsse wurde verbürgt, daß die Infamie von den Konzilien zu Recht angedroht war, daß sie auch vor dem weltlichen Gericht Wirkungen entfalten sollte. Die doppelte Wirksamkeit der Infamie vor dem staatlichen und kirchlichen Gericht, vermittelt durch die *leges in confirmatione concilii editae*, war gleichsam die Brücke, über welche die Infamie in das kirchliche Strafmittelsystem einging. Wenn der Staat einmal seine Mitwirkung und seine Anerkennung der von kirchlichen Organen angedrohten oder verhängten Infamie zurückzog oder die Kirche auf diese verzichtete, blieb diese Strafe auf die Geltung vor dem kirchlichen Forum beschränkt. Erst dann wird man im strengen Sinne von der kirchlichen Infamie, der Infamie als kirchlicher Strafe sprechen können, wenn sie in Androhung, Verhängung und Aufhebung vom Staat unabhängig geworden ist.

[4] Vgl. Hinschius IV 803f. 815f. An weltlichen Strafen gegen Laien finden sich die Prügelstrafe, die Verbannung, Verweisung in ein Kloster, die *decalvatio*, die wesentlich Ehrenstrafe ist, die Vermögenskonfiskation, Geldbußen, Verlust der weltlichen Ämter und Verknechtung, gegen Geistliche insbesondere die Verweisung in ein Kloster und Gefängnis, die Verbannung und die Vermögenskonfiskation. — Es ist auch wiederum darauf hinzuweisen, daß der Staat die Infamie bereits auf ein rein kirchliches Vergehen gesetzt hatte. Das Aufgeben des geistlichen Lebens nach Ablegung der Gelübde oder nach Darbringung der Eltern oder nach Übernahme der Buße wurde mit dieser Strafe bedroht (LV 3, 5, 3 Chind.; dazu: Cc. T. IV cc. 52. 54. 55. 56; Cc. T. VI c. 6; Cc. T. X cc. 4. 5; vgl. Hinschius IV 848).

[5] *testificandi nullam habeant licentiam* (Tomus Cc. T. XII: Bruns I 319); *testificandi dignitatem perdiderunt* (Cc. T. XII c. 7: Bruns I 327); *amisso testimonio* (Tomus Cc. T. XIII: Bruns I 334); *titulo testimonii honestioris abegit* (Cc. T. XIII c. 1: Bruns I 336); *testimonium amissuri sunt* (Cc. T. XIII c. 2: Bruns I 337); *testimonii sui dignitatem amittat* (Cc. T. XIII c. 2: Bruns I 338).

[6] Die Würde wird als *dignitas, generositas, honestas* und *nobilitas* bezeichnet (*testimonio dignitatis suae:* Tomus Cc. T. XII: Bruns I 319; *claro pristinae generositatis testimonio:* Tomus Cc. T. XII: Bruns I 319; *testificandi dignitatem:* Cc. T. XII c. 7: Bruns I 327; *testimonio pristinae dignitatis:* Cc. T. XII c. 7: Bruns I 327; *titulo testimonii honestioris:* Cc. T. XIII c. 1: Bruns I 336; *testimonio dignitatis:* Cc. T. XIII c. 1: Bruns I 336; *testimonii sui dignitatem:* Cc. T. XIII c. 2: Bruns I 338; *testimonio dignitatis, testimonio nobilitatis pristinae, testimonii sui dignitatem:* lex in confirmatione concilii T. XIII: Bruns I 346ff; *generosae*

gleichsam der Wert und die Vertrauenswürdigkeit der Person. Wer der Zeugnisfähigkeit entbehrt, der entbehrt auch der Würde und Ehre[1].

Zeugnisunfähig sein heißt ehrlos sein, ehrlos sein aber bedeutet entartet, gemein, niedrig und befleckt sein[2]. Der Status des Infamen ist geändert[3]; er steht außerhalb der Gesellschaft der Ehrenhaften[4]. Selbst das Land trägt mit unter dieser Verderbnis[5].

e) Verbindung der Infamie mit anderen Strafen.

Die Infamie wird mit anderen Strafen regelmäßig kumuliert. Sie tritt neben die Exkommunikation[6] und die Deposition[7].

f) Dauer der Infamie.

Die Infamie wird grundsätzlich dauernd und auf Lebenszeit verhängt[8]. Die regelmäßige Weise der Aufhebung war die Begnadigung durch den König[9].

---

dignitatis testimonium: Cc. T. XII c. 8: Bruns I 328; *nobilitatis propriae decus:* Cc. T. XIII c. 1: Bruns I 336).

[1] Deswegen heißt es von den Infamen: *titulum dignitatis amiserant* (Tomus Cc. T. XII: Bruns I 319), *testimonii sui dignitatem amittat* (Cc. T. XIII c. 2: Bruns I 338). Der Infame ist unter dem Joch der Ehrlosigkeit (*ignobilitati perpetuae subiugavit:* Tomus Cc. T. XII: Bruns I 319; *sub diutino infamationis iugulo:* Tomus Cc. T. XII: Bruns I 319f; *ignominiae perpetuae subiugavit:* Cc. T. XIII c. 2: Bruns I 337), die wie eine Knechtschaft auf ihm lastet (*servitus:* Cc. T. XIII c. 1: Bruns I 336) und ihn wie eine Seuche erfaßt (*pestis huius infamationis:* Tomus Cc. T. XII: Bruns I 319).

[2] *degeneres* (Tomus Cc. T. XII: Bruns I 319); *ignobilitas* (Tomus Cc. T. XII: Bruns I 319); *infamationis nota respersi sunt* (Cc. T. XIII c. 1: Bruns I 336); *qui infamiae nota aspersi sunt* (Cc. T. IV c. 19: Bruns I 229). Dem Infamen fehlt die *generositas pristina* (Tomus Cc. T. XII: Bruns I 319) und die *nobilitas solita* (Cc. T. XII c. 7: Bruns I 327) bzw. *pristina* (lex in confirmatione concilii T. XIII: Bruns I 347).

[3] Deswegen kann es bei der Aufhebung der Infamie heißen: *ad statum dignitatis pristinae redeant* (Cc. T. XIII c. 1: Bruns I 336).

[4] Deswegen wird die Aufhebung der Infamie beschrieben als *in collegio societatis nostrae recipere* (Tomus Cc. T. XIII: Bruns I 334).

[5] *infami plebium notatur elogio* (Tomus Cc. T. XII: Bruns I 319); *premat* (sc. *terram:* Tomus Cc. T. XII: Bruns I 320).

[6] So in c. 4 Cc. T. XVII (Bruns I 387): *a sacrae communionis perceptione, excepto in supremo temporis cursu, omnibus diebus vitae suae maneat alienus.* Dazu tritt die Deposition (*honoris proprii ordinem amittat*).

[7] So in c. 4 Cc. T. XVII (Bruns I 387) und in c. 7 Cc. T. XIII (Bruns I 341): *et loci sui dignitate se noverit et honore privari.* Die Deposition ist die härteste Strafe für schwere Vergehen der Geistlichen, die Exkommunikation für solche der Laien (vgl. Hinschius IV 806f). Daraus darf man entnehmen, daß auch die Infamie als schwere Strafe galt.

[8] Dies ergibt sich aus ihrer Bezeichnung als *ignominia perpetua* (Cc. T. XIII c. 2: Bruns I 337; vgl. *testimonium dignitatis suae sit irrevocabiliter carens, ignobilitati perpetuae subiugavit, sub diutino infamationis iugulo:* Tomus Cc. T. XII: Bruns I 319; *ignobilitas perpetua:* Cc. T. XIII c. 7: Bruns I 341; *perenne infamium:* Cc. T. XVII c. 4: Bruns I 387). Die Verhängung von Strafen für Lebenszeit war in der westgotischen Kirche üblich (*perenni anathemate ultus:* Cc. T. XIII c. 2: Bruns I 338; *perpetui exilii manebit damnatione perculsus:* Cc. T. XVI c. 3: Bruns I 369; *sub perenni poenitentia religetur:* Cc. T. VIII c. 3: Bruns I 279; *in servitute ... iure perenni permanebunt:* Cc. T. IX c. 10: Bruns I 295).

[9] Vgl. die auf Befehl des Königs erfolgenden Amnestien Cc. T. XII c. 7 (Bruns I 327) und Cc. T. XIII c. 1 (Bruns I 336). S. aber Cc. T. XII c. 8 (Bruns I 328).

DER WERT DER MESSE

in der Diskussion der Theologen vom Mittelalter bis zum 16. Jahrhundert

Von Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier

1. FRAGESTELLUNG UND AUSGANGSPUNKT DER DISKUSSION

Je mehr die allgemeine Gabendarbringung in der Messe, die *oblationes communes*, durch *oblationes peculiares* vor und in der Messe ergänzt, bzw. ersetzt wurden und diese im Laufe des Mittelalters im Meßstipendium eine spezielle Form fanden[1], um so drängender stellte sich die Frage nach den Früchten und dem Wert der Messe. Was bedeutet es, wenn ein Gläubiger durch eine Gabe sich die besondere Einbeziehung in die Messe sichert? Ist es dem Priester, wenn er sich durch die Annahme der Gabe zur Darbringung des Opfers in der Meinung eines Einzelnen verpflichtet, damit verwehrt, dieselbe Messe noch den Gebetsanliegen weiterer Gläubiger zuzueignen? Erhält einer deshalb weniger von der Frucht der Messe, weil diese in spezieller Intention noch für andere dargebracht wird? Wenn ja, dann war der Geber des Stipendiums darauf bedacht, sich die ausschließliche Zuwendung des heiligen Opfers zu sichern.

All dem liegt aber die Frage nach dem Wert der Messe zu Grunde. Wurde er als von vorneherein begrenzt angesehen, dann mußte der Anteil des Einzelnen um so geringer sein, als die Zahl der Teilnehmer größer war; dann war dem einen entzogen, was dem anderen zugeteilt wurde; dann war aber auch nicht einzusehen, weshalb man nicht durch die recht häufige Feier der Messe ihre heilbringenden Früchte vervielfältigen sollte.

Die Kirche war der Entwicklung zum Meßstipendium, und damit zu einer gewissen Privatisierung der Messe, nicht gewogen. Sie lehnte die ausschließliche Zuwendung der Messe an einzelne Gläubige zunächst mit dem Hinweis auf die Größe der Barmherzigkeit Christi und der nicht ausschöpfbaren Fülle seines Opfers ab. So weist eine römische Synode vom Jahre 853, unter Papst Leo IV., darauf hin, daß doch Christus mit einem einzigen Opfer die Bitten aller erfüllen und die Sünden aller lösen könne. Sie verbietet deshalb, die Gaben der Gläubigen zurückzuweisen und etwa nur die Gaben eines oder weniger einzelner anzunehmen und für diese allein das Opfer darzubringen[2].

---

[1] Vgl. Josef Merk, Abriß einer liturgiegeschichtlichen Darstellung des Meßstipendiums, Stuttgart 1928; Erwin Tenbörg, Die Meßstipendien nach dem CIC, Paderborn 1934; J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia II³, Wien 1952, 27—31; ders., Meßintention und Meßstipendium: Unser Gottesdienst, hrsg. von A. Kirchgässner, Freiburg 1960, 37—44; Matthäus Kaiser, Manifestation des öffentlich-rechtlichen Charakters der Eucharistie in der Applicatio pro populo: Pro mundi vita. Festschrift zum Eucharistischen Kongreß 1960, hrsg. v. d. Theol. Fakultät München, München 1960, 238—255.

[2] *Presbyteri nullius blandiantur aut suadeantur sermonibus, ut non omnium ad se concurrentium in quibuslibet sacris locis oblationes ad missarum sollemnitate*

Abt Odo von Cluny († 942) übt im 10. Jahrhundert Kritik an der zahlenmäßigen Vermehrung der Meßfeier. Nach ihm ist die Andacht an die Seltenheit der Feier, nicht aber an deren Häufung gebunden[3]. Im Zusammenhang mit der Reformbewegung des 11. Jahrhunderts untersagt Papst Alexander II. († 1073) die mehrfache Feier der Messe mit dem Hinweis auf die Einmaligkeit und Universalität des Opfers Christi[4]. Petrus Damiani († 1072) beklagt, daß Christus, der am Kreuze für das Heil der Welt gelitten habe, wenigstens scheinbar zum Nutzen eines Priesters und für eines Menschleins Heil dargebracht werde[5].

Aber die Entwicklung war nicht aufzuhalten. Der Gemeinschaftscharakter der Eucharistie trat immer mehr in den Hintergrund. Die *oblationes communes* kamen weitgehend außer Gebrauch. Dafür wurde das Bestreben immer allgemeiner, durch ein Meßstipendium in erster Linie für sich und in seinem privaten Anliegen die Früchte des Meßopfers zu erlangen. Die Praxis ist hierbei der theologischen Überlegung, vorausgeeilt und die Theologen taten sich z. T. schwer, die bis dahin gültigen Ansichten mit der neuen Praxis in Übereinstimmung zu bringen, und manches Theologumenon, z. B. die Unterscheidung von verschiedenen Meßfrüchten, wurde notwendig, um allzu abwegige, ja wunderliche Konsequenzen der privatrechtlichen Sicht der Messe auszuschalten. So hat die Diskussion über den Wert und die Früchte des Meßopfers seit dem 12. Jahrhundert die Theologen stark beschäftigt. Diese Tatsache gewinnt an Gewicht, wenn wir bedenken, daß sonst die Messe in den theologischen Werken kaum behandelt wird und von einer Theologie des Opfers nicht die Rede sein kann.

Der Verlauf der Diskussion war von zwei Gegebenheiten entscheidend mitbestimmt.

Erstens war die Antwort gegen die Entwicklung der Praxis stark beeinflußt durch einen dem Hieronymus zugeschriebenen Canon des Decretum Gratiani, an dem in den folgenden Jahrhunderten bei der Behandlung des Wertes der Messe kaum ein Theologe vorbeigegangen ist. Hier heißt es: „... Kann denn Gott wie ein Mensch durch die Menge der Worte umgestimmt werden? Nicht bloß mit Worten, sondern mit dem Herzen ist Gott zu bitten. Deshalb ist der Gesang von 5 Psalmen in Herzensreinheit, Heiterkeit und geistlichem Frohsinn besser als die Rezitation des ganzen Psalters in Herzensangst und Traurigkeit.

---

recipiant ... Redemptor enim noster, cum sit omnipotens, immensaeque misericordiae plenus, quantorum populorum vota non recipit et vincula peccatorum unatenus non resolvit? Cn. 17 (Mansi 14, 1005); Merk S. 72; Tenbörg S. 28.

[3] *Quod denique mysterium primordiis Ecclesiae non tam frequenter ut nunc celebrabatur: tamen quanto rarius, tanto religiosius agebatur.* Collationes II, 28 (PL 133, 572).

[4] c. 53 d. 1 de cons.: *Sufficit sacerdoti unam in die una celebrare missam, quia Christus semel passus est et totum mundum redemit.* Fdbg. (= ed. Friedberg, Leipzig 1879/82) I, 1308; Tenbörg S. 36.

[5] *Sed cum passus sit dominus in cruce pro salute mundi, nunc mactatur in altari pro unius commodo et facultate presbyteri. Tunc crucifixus est pro totius mundi multitudine, nunc quasi pro unius homuncionis utilitate salutaris hostia videtur offerri.* Contra inscitiam et incuriam clericorum, cap. 2 (PL 145, 501); Tenbörg S. 38.

Wenn also für 100 Seelen ein Psalm oder eine Messe gesprochen wird, wird nicht weniger empfangen, als wenn sie für einen von ihnen gesprochen würden...“

Die Aussage dieses Kanons ist theologisch wenig differenziert. Es wird kein Unterschied gemacht zwischen Gebet und Messe, auch nicht zwischen der Wirkung *ex opere operato* und *ex opere operantis*. Hier soll lediglich gesagt werden, daß es auf die Zahl nicht ankommt und durch die Menge der Gebete die rechte Haltung nicht beeinträchtigt werden darf. Immerhin legt die Stelle nahe, daß der Wert der Messe nicht in sich begrenzt ist, sondern sein Maß erhält von der Haltung derer, die sie darbringen und für die sie dargebracht wird; weshalb eine für mehrere gefeierte Messe dem Einzelnen soviel Frucht bringen kann als wenn sie für ihn allein dargebracht würde.

Die zweite Vorgegebenheit ist mehr formaler Art: Unsere Frage wird von den Theologen nicht, oder zunächst nicht behandelt im Zusammenhang mit der Eucharistie, sondern mit der Lehre von den letzten Dingen, nämlich der Suffragien für die Seelen am Läuterungsort.

Petrus Lombardus fragt IV Sent. d. 45 c. 4, ob auf Grund der allgemeinen Fürbitten einem verstorbenen Armen weniger geholfen werde als einem Reichen, für den noch zusätzlich Gebete und Almosen dargebracht würden. Er gibt keine klare Entscheidung und läßt zwei Antworten gelten. Nach der ersten haben die allgemeinen und besonderen Gebete für den Reichen keine größere Kraft als für den Armen die allgemeinen allein. Während nach der anderen Lösung die Fürbitten dem Reichen zwar keine vollere, wohl aber eine schnellere Lossprechung bewirken[7].

Es lag nahe, bei dieser Gelegenheit auf den Wert und die Fruchtbarkeit der Messe zu sprechen zu kommen. Wenn überhaupt, dann behandeln die Sentenzenkommentare und die theologischen Summen der folgenden Jahrhunderte diese Frage auch in diesem Zu-

[6] *Non mediocriter errat, qui magno bono praefert mediocre. Nonne rationabilis homo dignitatem amittit, qui vel ieiunium caritati aut vigilias praefert sensus integritati, ut propter abstinentiam inmoderatam atque indiscretam psalmorum vel officiorum decantationem aut amentiae aut tristitiae notam incurrat? Numquid verborum flecti multitudine ut homo Deus potest? Non enim verbis tantum, sed corde orandus est Deus. Quapropter melior est quinque psalmorum cantatio cum cordis puritate ac serenitate et spirituali hilaritate, quam psalterii modulatio cum anxietate cordis atque tristitia. Cum igitur pro centum animabus psalmus vel missa dicitur, nihil minus, quam si pro uno quolibet ipsorum diceretur, accipitur. Audiant itaque, qui ea, quae necessaria sunt, corpori subtrahunt, illud, quod per Prophetam dominus loquitur: ‚Ego Dominus odiens rapinam holocaustorum'. De rapina vero holocaustum offert, qui vel ciborum nimia egestate vel somni penuria corpus immoderate affligit.* c. 24 d. 5 de cons.; Fdbg. I, 1418. Die Sätze von *Numquid verborum* bis *atque tristitia* stehen in der „Regula monachorum ex scriptis Hieronymi ... collecta“, cap. XIV. De contemplatione, oratione et lectione (PL 30, 369). Der Kanon stammt aus der Sammlung „Polycarpus“, deren erste Fassung zwischen 1104 und 1106, die zweite um 1120, spätestens 1123 entstanden sind (Vgl. Dict. de droit canonique VII, 18ff). Dort wird im 3. Buch „De ecclesiis, monasteriis, decimis, oblationibus, de celebratione officiorum, jure ecclesiarum, de corpore Christi eiusque custodia“ gehandelt. Gedruckt sind lediglich der Widmungsbrief und die Titel (PL 56, 346ff). Erst im „Polycarpus“ ist demnach von der Messe die Rede.

[7] *Sane dici potest, non ei magis valuisse generalia et specialia, quam pauperi sola generalia suffragia. Et tamen profuerunt diviti specialia, non quidem ad aliud vel maius aliquid, sed ad idem ad quod generalia, ut ex pluribus et diversis causis unum perciperetur emolumentum. Potest tamen dici illa plura subsidia contulisse diviti celeriorem absolutionem, non pleniorem* (ed. Quaracchi 1916, S. 1009).

sammenhang. Wir müssen sagen: auf Kosten der Sauberkeit der: Fragestellung. Denn die besondere Stellung der Messe gegenüber Gebeten und frommen Werken trat dabei meist nicht genügend hervor.

Von den älteren Theologen hat große Bedeutung für unsere Frage Präpositinus von Cremona († 1210)[8] gewonnen. Wir begegnen ihm fast immer im Pro und Contra der späteren theologischen Traktate. Im 4. Buch seiner Summa theologica unter den letzten Quästionen, De novissimis' stellt er die Frage: *Item quaeritur de duobus, uno divite et alio paupere, qui pares sunt in omnibus: pro divite fiunt generales et speciales orationes, pro paupere tantum generales, utrum dives citius absolvatur*[9].

Zunächst referiert Präpositinus die Antworten des Magisters, um dann eine dritte Lösung zu bringen, der offensichtlich seine Sympathie gehört und die auch von den späteren Theologen als die seine zitiert wird: *Quibusdam autem videtur, quod speciales orationes, quae fiunt pro divite, prosunt etiam pauperibus ad similitudinem candelae, quae pro divite accenditur in domo et illuminat omnes circumstantes alios minus alios plus secundum vim accuminis visus eorum, ita elimosina oblata pro uno, qui est in purgatorio omnibus prodest et forte plus prodest illi, pro quo non fit, quam illi, pro quo fit, immo potest esse, quod ei non prosit, pro quo fit, ut si est valde malus vel valde bonus, prodest tamen illis pro quibus non fit, ut domino caeco vel in summa claritate diei constituto, ad cuius honorem in domo obscura candela accenditur, non prodest ei, sed prodest aliis; et hoc videtur Hieronymus velle, qui ait* (Fdbg. I, 1418): *Cum pro cunctis animabus sc. psalmus vel missa cantatur, nihil minus quam pro uno quolibet diceretur, accipitur'*[10]. Auf den Einwand, dann brauchten ja nur allgemeine Gebete verrichtet werden, gibt er die Antwort, Gebete für besondere Anliegen und Personen seien erforderlich, um die Frömmigkeit der Leute anzuregen. Denn die Wiederholung des Gleichen sei die Mutter der Langeweile, während die Veränderung neuen Eifer erwecke[11].

Präpositinus äußert sich damit nur sehr kurz und nur im Hinblick auf die Auswirkung des Gebetes oder der Messe, nicht über diese selbst. Immerhin macht das Bild von der Kerze deutlich: Es geht um ein Heilswerk, das in sich steht, jedoch im Hinblick auf einen bestimmten Menschen, bzw. eine Gruppe gesetzt werden kann. Seine Fruchtbarkeit ist aber nicht auf diese beschränkt und ihr Ausmaß richtet sich nach der Aufnahmefähigkeit der speziell

[8] LThK VIII (1936), 434; ECatt IX, 1935; Georges Lacombe, Prepositini Cancellarii Parisiensis (1206—1210) opera omnia. I. La vie et les oeuvres de Prevostin (Biblioth. Thomiste XI), Le Saulchoir-Kain 1927. Über die S. Th. vgl. S. 153—182.

[9] Ms. Vat. lat. 1174 fol. 64 rb.

[10] Ebd.

[11] *Sed obicient, secundum hoc non debent fieri nisi generales orationes. Ad quod respondetur, quod necessarium fuit, ut fierent speciales, ad devotionem excitandam; identiptas (!) enim mater est coningii (!), sicut econtra varietas desiderii. Et hoc (mihi) magis placere fateor* (Vat. lat. 1174 fol. 64 rb).

oder allgemein Beteiligten. Über den Wert der Messe selbst ist nicht näher gesprochen.

2. DIE LEHRE DER KANONISTEN

Vor den Theologen haben wir die Kanonisten des ausgehenden 12. und des 13. Jahrhunderts zu beachten. Sie mußten sich bei der Glossierung des Decretum Gratiani mit dem Canon ‚Non mediocriter' befassen. Hier war die Antwort auf unsere Frage ziemlich klar gegeben und es bedurfte schon einiger Interpretationskünste, wenn man dem Zeitempfinden, wenn wir so sagen dürfen, und dem, was die Praxis der Kirche damals nahezulegen schien, entsprechen wollte.

Huguccio († 1210) läßt in seiner Summa, dem „bedeutendsten Werk" der Bologneser Schule[12], den Canon „Non mediocriter' nur für die Messe und das Psalmengebet gelten, nicht für Fasten, Almosen und Gebete überhaupt. Diese nützen nur den Toten, für die sie speziell dargebracht werden. Das *quam si diceretur pro uno quolibet ipsorum* kann man nach ihm auf zwei Weisen verstehen, nämlich so, daß eine Messe für eine bestimmte Person, für eine zweite, eine dritte usw. dargebracht wird, und so, daß je eine Messe für jede dieser Personen gefeiert wird. Er hält die erste Interpretation für richtig. Damit bekommt die Stelle des Decretum Gratiani einen ganz anderen Sinn. Es wäre lediglich gesagt, daß eine Messe für hundert, einzeln nicht bezeichnete Personen dieselbe Wirkung für jeden einzelnen hat, als wenn jede dieser hundert Personen speziell benannt würde[13]. Nach der Deutung des Huguccio geht es also jeweils um eine Messe, während im Decretum ja gerade einer Vielzahl von frommen Werken eines oder wenige gegenübergestellt werden, die in Liebe und Freude geleistet werden. Auf die Messe bezogen stehen den hundert für je einzelne gefeierten Messen die eine für alle hundert oder der Messe für einen einzelnen die eine Messe für hundert gegenüber.

Die Glossa ordinaria (nach 1215) gibt drei Deutungen: Die eine bejaht den Text schlechthin und sagt, es sei so, weil der Hl. Geist nicht in Teilen verliehen werde. Nach der anderen ist der Canon auf den Zelebranten zu beziehen. Für ihn hat die Messe denselben Wert, ob er sie für einen einzelnen oder für hundert darbringt.

[12] St. Kuttner, Repertorium der Kanonistik (1140—1234) I (Studi e Testi 71), Città del Vaticano 1934, S. 157.

[13] *Melior, id est animae utilior et fructuosior, spirituali non dicit carnali, non minus accipitur ab eis et ab quolibet eorum, quam diceretur specialiter pro uno quolibet ipsorum; hoc verum est de psalmis et missis, sicut hic dicitur, quae generaliter pro omnibus cantantur, licet specialiter pro aliquibus videantur dici et ideo non minus valent eis, quam si specialiter pro quolibet eorum cantarentur; sed non videtur haec esse verum de ieiuniis et elemosinis et precibus sive orationibus, quae alios non tangunt; talia enim non prosint aliis mortuis nisi eis pro quibus fiunt specialiter. Quod dicit: quam si diceretur pro uno ipsorum, duobus potest intelligi modis: sc. una missa dicatur specialiter pro isto et pro illo et pro tertio etc. vel si una missa dicatur specialiter pro isto et alia pro illo et sic de ceteris. Primus intellectus verus est* ... (Vat. lat. 2280 fol. 370 ra).

Die dritte sieht die Frage wie Huguccio. Danach gilt die Messe *ex opere operato* nicht weniger, wenn sie für hundert insgesamt in der dann leichter zu wahrenden Heiterkeit dargebracht wird, als wenn man unter Angst an jeden einzelnen zu denken versucht[14].

Ausführlich befaßt sich Heinrich von Segusia († 1271) in seiner Summa aurea (ca. 1253) mit der Frage. Nach ihm sind die Werke der Liebe allen gemeinsam. Den von Huguccio gemachten Unterschied zwischen Messe und Psalmgebeten auf der einen und Fasten, Almosen und Gebeten auf der anderen Seite möchte er nicht gelten lassen. Nach ihm kann der Arme genau so schnell den Reinigungsort verlassen wie der Reiche, für den viele Suffragien gehalten werden[15]. Trotzdem haben spezielle Suffragien, z. B. für die Eltern, einen Sinn, ja, der Erbe ist nach dem Naturrecht, nach dem positiven göttlichen Recht, nach dem Gesetz der Freundschaft und auf Grund der *iustitia* zu ihnen verpflichtet. Das Gebet für die Toten ist aber auch für die Lebenden von Bedeutung, denn man darf annehmen, daß die befreiten Seelen für ihre Fürbitter eintreten. Weiter erspart man sich den Vorwurf der Eltern und Freunde am jüngsten Tag, man habe die aufgetragene Gebetsverpflichtung nicht erfüllt. Dann gibt man ein gutes Beispiel und müht sich für sich selbst, denn wer für einen anderen betet, arbeitet für sich. Schließlich ehrt man damit den, für den die Suffragien speziell geschehen. Bei Tisch ist es ja auch eine Ehre für den Herrn, wenn ihm zuerst die Speisen gereicht werden und dann alle Anteil bekommen.

Zur Klärung der Frage trägt Heinrich von Segusia nicht viel bei. Die besondere Stellung der Eucharistie tritt bei ihm wieder in den Hintergrund. Der Canon ‚Non mediocriter' wird gelegentlich eines Hinweises auf Huguccio nur genannt, aber nicht ausgewertet.

Guido de Baysio († 1313) referiert in seinem „Rosarium" (ca. 1300) zu ‚Non mediocriter' die Ansicht des Huguccio und fügt hinzu, nach anderen Autoren, z. B. nach Bernardus Hispanus[16], sei die im Canon vorgetragene Ansicht richtig, wenn man sie dahin verstehe, daß nicht für alle hundert in gleicher Weise die Messe gefeiert werde, sondern mit besonderer Intention für einen einzelnen. Dann werde dessen besonderer Nutzen nicht beeinträchtigt.

[14] *Dicunt quidam quod sic, et est in sacramentis speciale hoc propter sanctum spiritum, qui non datur ad mensuram, ut supra prox. dist. nec quemquam* (c. 127 d. 4 de cons.; Fdbg. I, 1400), *sed omnia facit communia, supra prox. dist. quaeris* (c. 129 d. 4 de cons.; Fdbg. I, 1402). *Vel hoc referas ad ipsum celebrantem, quia tantum valet ei, ut missam celebret pro centum sicut pro uno etc.*

Vel referas hoc ad casum in quo canon loquitur, sc. quod non minus valet una missa cum hilaritate mentis dicta pro centum, quam si pro quolibet diceretur cum anxietate (Decretum Gratiani ... una cum glossis, ed. Rom 1582, Sp. 2673).

[15] *Potest dici, quod haec opinio ... verior sive benignior est, quid enim amittet is, pro quo specialiter fit, si alii alleviantur sicut et ipse, dum tamen de alleviatione sua nihil diminuatur, certe invidia et caritas contradicunt. Si ergo in caritate fiunt opera, omnibus, qui in caritate sunt, prodesse debent et sic non citius exibit dives quam pauper* (lib. V de paenitentiis ‚Quibus mortuis suffragia', ed. Lyon 1568, fol. 425 v ab).

[16] Vgl. LThK II² (1958) 242 und St. Kuttner, Bernardus Compostellanus Antiquus. A study in the glossators of the canon law: Traditio 1 (1943) 277—340.

Dieses sei nach den Theologen die richtige Auffassung[17]. Hiernach werde im Decretum gesagt, daß es keinen Schaden für jemand bedeutet, wenn in der für ihn dargebrachten Messe noch hundert anderer gedacht werde.

Diese Proben mögen genügen, um zu zeigen, wie die Kanonisten an dem Canon ‚Non mediocriter' des Decretum Gratiani zwar nicht vorbei können, wie sie ihn aber zu Gunsten ihrer von der Meßpraxis her gebildeten Meinung umzudeuten suchen. Ein Versuch, die Frage von der Theologie des Meßopfers her zu beantworten, liegt nicht einmal im Ansatz vor.

3. THOMAS VON AQUIN

Thomas von Aquin († 1274) handelt ausführlich über die Suffragien IV Sent. d. 45 q. 2 a. 4 (Suppl. q. 71 a. 12). Zu der Frage, ob den Toten, für die keine besonderen Suffragien gehalten werden, die allgemeinen soviel Nutzen bringen, wie anderen die allgemeinen und die besonderen, referiert er die Antwort des Präpositinus und eine ihm widersprechende, nach der Suffragien denen, für die sie verrichtet werden, besonderen Nutzen bringen. Thomas meint, beide Antworten seien in gewisser Hinsicht wahr. Man könne die Suffragien nämlich unter zwei Gesichtspunkten betrachten. Einmal seien sie wirksam aus der Kraft der Liebe. Diese mache alle Güter zu gemeinsamem Besitz. Danach seien die Suffragien dem mehr von Nutzen, der tiefer in der Liebe sei, als dem für den sie *specialiter* dargebracht würden. Hierbei geht es aber weniger um den Nachlaß der Strafe als um die innere Tröstung. Wer in der Liebe sei, freue sich über die Güter eines anderen. Gehe es aber um den satisfaktorischen Wert, der durch besondere Intention einem zugewendet werde, dann sei die Wirkung für den, für den die Suffragien verrichtet würden, zweifellos größer, ja, sie komme ihm allein zu. Die Genugtuung ist nämlich nach Thomas eigens hingeordnet auf den Nachlaß der Strafe. Deshalb hat das Suffragium seine Wirkung für den, auf den die Intention sich richtet, und es ist in dieser Hinsicht der zweiten Meinung der Vorzug zu geben[18].

---

[17] *Alii vero ut Bernardus Hispanus dicunt, quod dicit litera esse verum, si non aequaliter pro omnibus dicatur, sed si intuitu unius dicitur; licet pro omnibus dicatur, plus secundum eos ei proficit, pro quo orans specialius intendit; et haec est vera sententia secundum Theologos* (Rosarium seu in Decretorum volumen commentaria, ed. Venedig 1577 fol. 409 va).

[18] *Utraque autem opinio secundum aliquid veritatem habet. Valor enim suffragiorum potest pensari ex duobus. Valent enim uno modo ex virtute caritatis, quae facit omnia bona communia. Et secundum hoc verum est, quod magis valent ei, qui magis caritate est plenus, quamvis pro eo specialiter non fiant. Et sic valor suffragiorum attenditur magis secundum quandam interiorem consolationem, secundum quod unus in caritate existens de bonis alterius delectatur post mortem, quam ad diminutionem poenae... Alio modo valent suffragia ex hoc, quod per intentionem unius alteri applicantur. Et sic satisfactio unius alteri computatur. Et hoc modo non est dubium, quod magis valent ei pro quo fiunt, immo sic ei soli valent. Satisfactio enim proprie ad remissionem poenae ordinatur. Unde quantum ad dimissionem poenae praecipue valet suffragium ei pro quo fit* (ed. Parma 1858, S. 1128; Suppl. ed. Rom 1906, Bd. XII, S. 158).

Den satisfaktorischen Wert denkt Thomas sich in sich begrenzt. Er wird unter die, für die die Suffragien geschehen, *ex iustitia* aufgeteilt[19]. Es ist hier zunächst nur von Suffragien ganz allgemein die Rede. Darunter sind Gebete, Almosen und die Eucharistie verstanden. Ein Unterschied der Wirkung *ex opere operato* oder *ex opere operantis* wird nicht gemacht. Eine Sonderstellung der Eucharistie tritt kaum hervor. Weil neben dem satisfaktorischen Wert der Suffragien auch von ihrer Wirkung kraft der Liebe, die die Glieder der Kirche verbindet, gesprochen werden kann, darf man in der Messe auch für andere als für die, denen die besondere Intention gilt, beten, ohne daß diese Schaden erleiden[20]. Aber dabei scheint es Thomas nur um die Gebete bei der Messe zu gehen, nicht um die Zuwendung des Opfers selbst. Denn, wie er vorher gesagt hat, muß man beim Meßopfer unterscheiden zwischen dem Opfer und den dabei verrichteten Gebeten[21].

So ist nach ihm die Tatsache, daß in der für einen Toten gefeierten Messe auch für andere gebetet wird, kein Beweis für die These, daß Suffragien für mehrere jedem von ihnen soviel Nutzen bringen, wie Suffragien für einen allein. Spricht aber nicht dafür die Tatsache, daß die Eucharistie, da sie den ganzen Christus enthält, irgendwie unbegrenzte Wirksamkeit hat? Darauf gibt Thomas die Antwort: „Wenn auch die Kraft Christi, welche im Sakrament der Eucharistie enthalten ist, unbegrenzt ist, so ist doch die Wirkung begrenzt, auf die das Sakrament hingeordnet ist. Deshalb muß nicht durch eine Messe die gesamte Strafe der am Läuterungsort Weilenden getilgt werden: wie auch niemand durch ein einziges Opfer, das er darbringt, von der ganzen ob seiner Sünden geschuldeten Genugtuung befreit wird. Deshalb werden ja zuweilen zur Genugtuung für eine Sünde mehrere Messen auferlegt"[22]. Hier vertritt also Thomas die Ansicht, daß der satisfaktorische Wert der Messe schon in *primo actu* begrenzt ist und die Begrenzung nicht erst durch den beschränkten Glauben und die beschränkte Opfergesinnung der beteiligten Menschen bedingt ist.

Diese Abschnitte des Sentenzenkommentars, eines Jugendwerkes des Aquinaten, wurden von den Herausgebern der Summa theologica unverändert in deren Supplementum übernommen. Eine

[19] *Si autem consideretur valor suffragiorum, inquantum sunt satisfactiones quaedam per intentionem facientis translatae in mortuos, tunc magis valet suffragium alicui, quod pro eo singulariter fiat, quam pro eo communiter fit et multis aliis. Sic enim effectus suffragii dividitur ex divina iustitia inter eos, pro quibus suffragia fiunt* (IV Sent. d. 45 q. 2 a. 4, 3; ed. Parma 1858, Bd. VII, S. 1129).

[20] *Ad secundum dicendum, quod quia suffragia pro uno facta aliquo modo etiam aliis prosunt, ut ex dictis patet; ideo cum pro uno missa dicitur, non est inconveniens, ut pro aliis etiam orationes fiant. Non enim ad hoc dicuntur aliae orationes, ut satisfactio unius suffragii determinetur ad alios principaliter, sed ut illis oratio pro eis specialiter fusa prosit* (ebd.).

[21] *In officio missae non solum est sacrificium, sed etiam sunt ibi orationes; et ideo missae suffragium continet duo horum, quae hic Augustinus numerat, scilicet orationem et sacrificium* (IV Sent. d. 45 q. 2 a. 3, 3"; ed. Parma 1858, Bd. VII, S. 1126).

[22] IV Sent. d. 45 q. 2 a. 4, 3, ed. S. 1129; Suppl. q. 71 a. 14 ad 2.

fragwürdige Sache, weil wir in den Teilen, die in beiden Werken vorliegen, feststellen können, daß Thomas seine im Sentenzenkommentar vorgetragenen Ansichten in der Summa vielfach vertieft, modifiziert und geändert hat. Auch in unserer Frage vertritt er in der Summa eine andere Meinung, zum mindesten ist dort eine Akzentverlagerung festzustellen. Hier heißt es, daß sich die sühnende Kraft mehr nach der Gesinnung des Opfernden als nach der Größe des Opfers richtet, wie an dem Gleichnis vom Scherflein der Witwe deutlich werde. Hinsichtlich seiner eigenen Größe reiche das Opfer zur Genugtuung für alle Sündenstrafen. Tatsächlich komme diese Kraft für die Beteiligten aber nur nach dem Maße ihrer Opfergesinnung zur Auswirkung, d. h. nur beschränkt. Werde nur ein Teil der Sündenstrafen getilgt, dann liege das nicht an einem Mangel der Kraft Christi, sondern an einem solchen der Hingabe der Menschen[23]. Die Messe selbst hätte demnach unendlichen Wert, der sich aber nur begrenzt auswirken kann, weil der Glaube und die Opfergesinnung derer, die das Opfer darbringen und für die es dargebracht wird, nur begrenzt sind[24].

Man kann dann aber eigentlich nicht von der Zuwendung der Früchte der Messe reden. Denn das klingt so, als enthalte jede hl. Messe im voraus nur ein bestimmtes Maß von Wirkung, das vom Priester diesem oder jenem zugewendet wird. „Nicht die Früchte der Messe, sondern diese selber wird vom Priester zugewendet, und nach dem Maße der *devotio* und der *fides* des Einzelnen werden dann in diesem die Früchte hervorgebracht"[25]. Weil die tatsächliche Auswirkung der Messe begrenzt ist, vervielfältigt sich mit der Wiederholung der Darbietung auch die Wirkung[26], aber nicht nach der Art der Multiplikation fester Größen. Denn wenn die Messe in sich unendlichen Wert hat und nicht von vorneherein eine begrenzte Frucht feststeht, kann ich nicht sagen, daß zwei Messen mehr wert sind als eine. Dieser Schluß ist bei Thomas selbst nicht mehr gezogen, wie überhaupt seine Lehre vom Meßopfer nur Ansätze bietet. Diese sind erst von Cajetan und anderen entwickelt worden.

Der Ordensbruder des hl. Thomas Petrus de Palude († 1342), auf den sich die späteren Theologen gelegentlich berufen, trägt nichts

---

[23] *Inquantum vero est sacrificium, habet vim satisfactivam. Sed in satisfactione magis attenditur affectus offerentis, quam quantitas oblationis. Unde et Dominus dicit Luc. 21 de vidua, quae obtulit duo aera, quod ‚plus omnibus misit'. Quamvis vero haec oblatio ex sui quantitate sufficiat ad satisfaciendum pro omni poena, tamen fit satisfactoria illis pro quibus offertur vel etiam offerentibus secundum quantitatem suae devotionis et non pro tanta poena ... Ad tertium dicendum, quod hoc, quod tollitur pars poenae et non tota poena per hoc sacramentum, non contingit ex defectu virtutis Christi, sed ex defectu devotionis humanae* (S. th. III q. 79 a. 5).

[24] *Illis* (sc. *qui passioni Christi coniunguntur per fidem et caritatem*) *tamen prodest plus vel minus secundum modum devotionis eorum* (S. th. III q. 79 a. 7 ad 2).

[25] Deutsche Thomasausgabe Bd. 30 (1930), S. 439; vgl. G. Rohner, Die Meßapplikation nach der Lehre des hl. Thomas v. A., Freiburg i. Schweiz 1942, S. 21.

[26] *In pluribus vero missis multiplicatur sacrificii oblatio: et ideo multiplicatur effectus sacrificii et sacramenti* (S. th. III q. 79 a. 7 ad 3).

Neues zu unserer Frage bei. Auch nach ihm bringen die Suffragien denen, für die sie verrichtet werden, mehr Frucht als den anderen. Die Beispiele von der angezündeten Kerze und vom Vorlesen läßt er nicht gelten. Denn das seien Vorgänge, die mit Naturnotwendigkeit verliefen, die Suffragien dagegen wirkten auf eine Intention hin[27]. Wohl verursacht ein Suffragium für viele bei jedem soviel Freude, als wenn es für jeden allein gehalten würde. Denn die Liebe sucht nicht das Ihre. Hinsichtlich der Befreiung ist das aber anders. Reicht es gerade aus, einen zu lösen, dann wird es, für viele dargebracht, keinem Befreiung schenken. Wenn fünf Gefangene je einen Denar schulden, kann man mit einem Denar auch nur einen befreien. Der eine Denar für alle bezahlt, wird keinem die Freiheit bringen. Erst müssen weitere vier beschafft werden. Eine Seele, für die spezielle Suffragien gehalten werden, wird also schneller befreit, als eine, die nur an den allgemeinen Anteil hat.

Schließlich stellt Petrus de Palude die Frage, ob es besser sei, einen Monat bzw. ein Jahr hindurch täglich eine Messe zu feiern oder die dreißig bzw. 365 Messen an einem Tage oder innerhalb einer Woche halten zu lassen. Die erste Weise, so lautet die Antwort, ist verdienstlicher für den Stifter, weil die fortwährende Feier mehr zur Ehre Gottes gereicht. Zur schnelleren Befreiung aus dem Fegefeuer führt aber die zweite Weise, d. h. die Häufung der Messen auf einen Tag. Denn wie bei den anderen Sakramenten hat eine gefeierte Messe *ex opere operato* eine größere Wirksamkeit als eine nur beabsichtigte. Allerdings ist nicht anzunehmen, daß die Verstorbenen bis zur Feier der letzten Messe im Fegefeuer bleiben müssen[28].

4. BONAVENTURA

Franz von Assisi hatte seine Brüder ermahnt, in ihren Häusern täglich nur einmal die hl. Messe zu feiern. Waren mehrere Priester am Ort, so sollten die anderen um der Liebe Christi willen damit zufrieden sein, der Messe ihres Mitbruders beizuwohnen. „Denn", so argumentiert der Heilige, „der Herr Jesus Christus erfüllt die Anwesenden und Abwesenden, die dessen würdig sind. Wenn man ihn auch an mehreren Orten zugegen sieht, so bleibt er

[27] *Talia non operantur ex intentione sed ex naturae necessitate* (IV Sent. d. 45 q. 2; ed. Venedig 1493 fol. aa 7 vb).

[28] *Dicendum quod tantum vel plus valent ad meritum instituentis, quia magis est ad honorem dei continuatio talium anniversariorum et hoc considerans ecclesia sic constituit. Sed ad celeriorem liberationem a purgatorio et citius videndum deum plus valet accelerata multiplicatio, quia sacramentum in proposito habitum numquam tantum valet ad poenae remissionem ex opere operato quantum actum exercitum. Sicut patet in baptismo flaminis, qui non remittit totam poenam sicut baptismus fluminis. Et sic etiam missa nondum celebrata ex opere operato non potest habere tantam efficaciam quantam iam celebrata; et forte non tamdiu est iste mansurus in purgatorio, quam ultima missa anniversarii perpetui cantetur et eum liberet* (fol. aa 8 ra).

dennoch unteilbar und kennt keine Veränderungen, sondern als einer wirkt er allerorten, wie es ihm gefällt ..."[29].

Seitdem diese Stelle von Alvaro Pelayo († 1349) gegen das Meßstipendium[30] und besonders von Melanchthon in der Apologie[31] gegen die Privatmesse ins Feld geführt wurde, ist sie sehr umstritten und vielfältig gedeutet worden[32]. Dabei ist ihr Sinn klar. Franz möchte die Gemeinschaft der Brüder in dem einen und von allen dargebrachten Opfer lebendig ausgedrückt finden. Das kann er umso mehr, als der Verzicht auf die private Meßfeier keinen Nachteil bedeutet; denn derselbe Christus erfüllt alle. Der Heilige ist offenbar der Meinung, daß „eine einzige Messe, die von einer gleich bestimmten und innerlichst mit dem Priester vereinigten religiösen Familie gefeiert wird, vielleicht eine größere Frucht bringe für die Klostergemeinschaft als mehrere einzelne Messen, deren soziale und gemeinschaftliche Kraft gelitten haben könnte durch den unbewußten Individualismus der Opferer"[33]. Die Praxis im Franziskanerorden und die Theologie seiner Mitglieder sind andere Wege gegangen.

Bonaventura berührt diese Frage im Zusammenhang mit den Suffragien[34]. Er lehnt die Argumentation des Praepositinus ab. Dessen Beispiel von der brennenden Kerze, die für alle leuchte, läßt er nicht gelten, insofern die Suffragien Genugtuung leisten sollen. Zwei Schuldner können ein Geldstück anschauen, aber nicht beide ihre Schuld damit begleichen. Werden Suffragien *in communi* gehalten, dann nützen sie *ceteris paribus* dem mehr, der es mehr verdient, geschehen sie aber *in speciali*, hat der den größeren Nutzen, auf den die Intention sich richtet.

Gegen den Einwand, das Kreuzesopfer sei für alle dargebracht und nütze jedem nach dem Maß seines Verdienstes; also müsse es auch mit der Messe als der *oblatio memorialis* des Kreuzesopfers so sein, betont Bonaventura: Wenn das Kreuzesopfer und die Messe auch ein Opfer sind, so besteht doch ein Unterschied in der Form ihrer Darbringung. Am Kreuze ist der Wert in seiner ganzen Fülle ausgeschüttet worden, auf dem Altar hat das Opfer dagegen nur eine festgelegte Wirkung. Deshalb kann dieses auch wiederholt werden, jenes nicht. Das Kreuzopfer ist für alle dargebracht worden, das Meßopfer kann speziell für einen gefeiert werden[35]. Den Canon

[29] Analekten zur Geschichte des Franciscus v. A., hrsg. v. H. Boehmer, Tübingen 1930, S. 40; Übers. nach: Die Schriften des hl. Franz v. A., Einführung, Übers. Auswertung v. K. Esser u. L. Hardick, Werl ²1956, 105.

[30] De Planctu ecclesiae, lib. II cap. 5.

[31] Art. XXIV.

[32] Vgl. die Übersicht und die Literaturangaben in: E. Iserloh, Die Eucharistie in der Darstellung des Joh. Eck, Münster 1950, S. 210—216.

[33] Octave d'Angers, La messe publique et privée dans la piété de Saint François: Études Franciscaines 33/49 (1937) 475—486, bes. 483.

[34] IV Sent. d. 45 a. 3 q. 3: *Utrum suffragia magis prosint ei, qui magis meruit, an ei pro quo specialiter fiunt.*

[35] *Ad illud, quod obicitur de sacrificio crucis et altaris, dicendum, quod quamvis idem sit, non tamen utrobique uniformiter operatur; nam in cruce effusum est pretium in omnimoda plenitudine, sed in altari habet effectum determinatum, cum*

‚Non mediocriter' versteht Bonaventura dahin, daß dort vom Verdienst des zelebrierenden Priesters und nicht vom Nutzen dessen, für den die Messe dargebracht wird, die Rede ist[36].

Bei diesem großen Franziskaner ist also deutlich ausgesprochen, daß im Unterschied zum Opfer am Kreuz die Messe eine von vorneherein begrenzte Wirkung hat. Auch bei ihm wird die Frage noch im Zusammenhang mit anderen Suffragien behandelt und die besondere Stellung der Messe wenig beachtet.

5. DUNS SKOTUS

Erst Duns Skotus († 1308) entwickelt in etwa eine Lehre über Wert und Frucht der Messe. In der Quaestio 20 seines Quodlibet fragt er: *Utrum sacerdos obligatus ad dicendum missam pro uno, obligatus etiam ad dicendum missam pro alio, sufficienter solvat debitum dicendo unam missam pro ambobus.*

Skotus geht aus von der Unterscheidung zwischen der Wirkung der Messe *virtute meriti* oder *operis operantis* und der *virtute sacrificii* oder *operis operati*. Diese Unterscheidung entspricht der zwischen der Wirkung *virtute meriti personalis sacerdotis offerentis* und der *virtute meriti generalis ecclesiae*, in deren Person das Opfer dargebracht wird. Von einer Wirkung *virtute meriti Christi* ist nicht die Rede. Beide, die Wirkung *ex merito personali celebrantis* und die *ex merito generalis ecclesiae*, erfolgen jeweils *specialissime* für den darbringenden Priester, *generalissime* für die ganze Kirche und *specialiter* für den, in dessen Intention die Messe gefeiert wird[37].

Gegen Präpositinus und den Canon ‚Non mediocriter' stellt Skotus fest, daß die Wirkung der Messe *ex opere operantis* bei Darbringung für mehrere für den Einzelnen geringer sei, als wenn sie für ihn allein gefeiert würde. Denn bei einer Menge kann der Priester dem Einzelnen nur eine geringere Aufmerksamkeit zuwenden, wobei sich die Hingabe an Gott nicht zu mindern braucht. Der Priester erreicht also für den Einzelnen weniger. Denn seinem Verdienst entspricht ein bestimmtes Gut, das bei einer größeren Zahl entsprechend aufgeteilt werden muß. Man kann demnach sagen, je größer der Kreis der Beteiligten, umso geringer das Maß für den Einzelnen, je größer die Extensität, umso geringer die Intensität[38]. Der Doctor Subtilis hat hier nur die *devotio* des dar-

assumatur. Et propter hoc prima oblatio non iteratur, sed secunda iteratur; et ideo non valet illa ratio, quia procedit, ac si esset aequalis effectus. — Et iterum illa pro omnibus est oblata, haec autem specialiter potest fieri (ed. Quaracchi Bd. IV, S. 947).

[36] *Nec obstat illud Hieronymi de Cons. dist. V: ‚Cum pro centum defunctorum animabus psalmus vel missa dicitur, nihil minus, quam si pro uno quolibet diceretur, accipitur'. Dicendum enim est, quod Hi., sicut patet ex adiunctis, loquitur quantum ad meritum facientis, non quantum ad utilitatem eius pro quo fit* (ebd.).

[37] Ed. Lyon 1639, Bd. XII, n. 3, S. 516; n. 16, S. 526.

[38] *Propter multitudinem attentio actualis ad singulos minuitur, quia non est ad eos nisi in communi; sed devotionem, quae est motus mentis in Deum, non oportet minui ... Non ergo minus bonum tunc impetrat singulis propter diminutionem devotionis, sed propter hoc solum, quod merito suo correspondet aliquod bonum certum ... si est maior extensio, est minor intensio unicuique* (n. 7, S. 519f).

bringenden Priesters, nicht die der mitopfernden Gemeinde bzw derer, für die die Messe dargebracht wird, im Auge. Das Hieronymuszitat tut er ab, indem er es auf den *fructus specialissimus* für den Zelebranten selbst deutet.

Aber auch *virtute sacrificii* ist der Wert der Messe in sich begrenzt und deshalb ihre Auswirkung für mehrere geringer als für einen Einzelnen. Denn das Gut, das *virtute sacrificii* geschuldet wird, entspricht einem Verdienst der Kirche, das endlich ist[39]. Die Kraft des Opfers ist nämlich nicht dem in der Eucharistie enthaltenen Gut entsprechend. Denn dieses, der gegenwärtige Christus, ist auch außerhalb der Messe in der Pyxis und macht nicht das Opfer aus. In diesem ist eine Darbringung der Eucharistie erforderlich[40]. Beim Opfer geht es aber in erster Linie um die Person, die opfert, und nicht um die Gabe. Der Opferer muß zunächst Gnade gefunden haben; Gott schaut zuerst Abel an und dann seine Gaben[41]. So wird die Eucharistie, genau genommen, nicht angenommen wegen ihres Gehaltes, sondern wegen des guten Willens des Opferers, aber nicht des Priesters — um den ging es oben beim *meritum personale* bzw. dem *opus operantis* —; hier, bei der Frage nach der Wirkung *ex virtute sacrificii*, handelt es sich um den Opferwillen der Kirche, in deren Auftrag der Priester das Opfer darbringt[42].

Die Eucharistie wird auch nicht angenommen um der Hingabe Christi willen. Er ist zwar die Opfergabe, er wird geopfert, bringt aber nicht selbst unmittelbar das Opfer dar. Nach dem Hebräerbrief hat er sich nur einmal geopfert. Wäre er in der Messe auch der Opferer, dann wäre der Wert einer Messe dem des Kreuzesopfers gleich. Das kommt für Skotus nicht in Frage. Gott nimmt das Opfer der Kirche wohl im Hinblick auf das Kreuzesopfer, das in der Messe repräsentiert wird, an[43]. Weil es aber um den Opferwillen der Kirche, und zwar der streitenden Kirche, geht, ist das Verdienst

[39] *Missa non tantum valet virtute sacrificii applicata pluribus in eodem gradu sicut si uni soli applicaretur...., quia bonum, quod debetur virtute sacrificii, correspondet secundum plenam iustitiam alicui merito in ecclesia, illud meritum est finitum et certi gradus* (n. 20, S. 528f).

[40] *Et dici potest, quod (bonum reddendum) non correspondet praecise bono contento in Eucharistia. Illud enim bonum aequale est, quando Eucharistia servatur in Pyxide, et tamen non tunc aequivalet ecclesiae, sicut quando offertur in Missa... Ultra ergo bonum contentum in Eucharistia requiritur oblatio Eucharistiae* (n. 21, S. 529).

[41] *Ista non est accepta nisi sit offerentis accepti* (n. 21, S. 529).

[42] *Ex istis patet, quod sicut Eucharistia non praecise ratione rei contentae plene acceptatur, sed oportet, quod sit oblata, sic nec plene acceptatur oblata, nisi ratione bonae voluntatis alicuius offerentis, non autem praecise ratione ipsius voluntatis celebrantis, quia hoc pertinet ad meritum personale, non ad virtutem sacrificii* (n. 22, S. 529).

[43] *Nec immediate ratione voluntatis ipsius Christi offerentis, quia Christus etsi hic offeratur ut contentus in sacrificio, non tamen hic immediate offert sacrificium, iuxta illud Hebr. 9: Neque ut saepe offerat semetipsum. Et ibidem: Christus semel oblatus est, supple a seipso offerente. Alioquin videretur, quod unius Missae celebratio aequivaleret passioni Christi, si idem esset offerens immediate et oblatus. Certum est autem, quod Missa non aequivalet passioni Christi, licet specialius valeat, pro quanto ibi est specialior commemoratio oblationis, quam Christus obtulit in coena* (n. 22, S. 529).

nur begrenzt[44]. Somit ist auch der Wert der Messe *virtute sacrificii* begrenzt; und deshalb kann bei ihrer Feier für mehrere jedem nur ein Teil des von ihr erwirkten Gutes zugeleitet werden[45].

Christus ist demnach nur beteiligt, insofern er am Kreuze sich geopfert und die Eucharistie gestiftet hat, in dieser real gegenwärtig ist und von der Kirche geopfert wird. Das Opfer Christi steht historisch am Anfang. Mit einer eigentümlich sakramentalen Daseinsweise desselben wird nicht gerechnet. Es scheint für Skotus nur physische Abwesenheit (Vergangenheit im historischen Sinn: das Kreuzesopfer) oder die auch wieder letzthin physisch gedachte Anwesenheit im Ziborium zu geben, eine dritte Weise der Gegenwart Christi bzw. seines Heilstuns wird nicht in Erwägung gezogen. Das Opfer Christi ist selbst nicht direkt zuwendbar. Es ist wohl der Ermöglichungsgrund für das Opfern der Kirche. Aber Christus ist diesem Tun der Kirche nicht gegenwärtig. Auch von der Realpräsenz her gibt es keine aktive Beziehung zum Opfern der Kirche. Der gegenwärtige Christus ist nur Opfergabe, Objekt des Opfers. Das Opfer Christi wirkt nicht aktiv in das Tun der Kirche hinein. Wohl gedenkt die Kirche dieses Opfers, und die Intensität dieses Gedächtnisses bestimmt den Wert der Messe, bzw. das Maß des von Christus am Kreuze erwirkten Verdienstes, das dem Verdienst der Kirche appliziert wird.[46] Der Wert der Messe ist damit *in actu primo* begrenzt, weil bedingt vom verdienstlichen Handeln der Kirche.

Diese Kirche ist dazu kongregationalistisch als Summe ihrer Glieder gedacht. Zwar schließt Skotus den Fall aus, daß kein Glied der Kirche in der Gnade sein und damit die Kraft des Opfers gleich null sein könnte, weil Christus für Petrus gebetet habe, daß sein Glaube nicht wanke (Lk 22,32). Er sieht aber den Fall vor, daß nur ein Glied der Kirche in der Gnade lebt. Dann sei die Kraft des Opfers entsprechend dessen persönlichem Verdienst. So wird das *opus operatum* bei Skotus zum *opus ecclesiae* als *opus* all derer, die in der Gnade leben und wenigstens habituell sich dem zelebrierenden Priester anschließen[47].

---

[44] *Sic ergo patet, quod Eucharistia oblata acceptatur non ratione voluntatis Christi ut immediate offerentis; ratione ergo voluntatis ecclesiae generalis. Illa autem habet rationem meriti finitam* (ebd.).

[45] *Ad argumentum principale patet ex dictis in secundo articulo: quia virtus sacrificii non adaequatur valori eius, qui continetur in sacrificio, sed correspondet alicui merito in Ecclesia, non etiam adaequatur merito passionis Christi, sicut dictum est inferius, sed pro tanto ad illud plus accedit, pro quanto illam passionem specialius repraesentat et ita virtute illius specialius Deum placat et bonum impetrat, quantum ad meritum commune* (n. 34, S. 535).

[46] *Secundo dicitur, quod istud meritum est ad meritum passionis Christi, non quod nunc Christus mereatur, sed quia quando passus est, meruit, quod istud meritum esset ad meritum illud applicabile* (n. 24, S. 530).

[47] *Et si unus solus esset in gratia, aequaretur merito personali illius. Qualiter etiam modo ad meritum istud concurrit motus illius, qui nihil cogitat de oblatione, cuiusmodi est alius a celebrante, nec assistens sibi. Dici potest, quod est in eo motus virtualis vel saltem habitualis, quo vult Deus acceptare preces Ecclesiae* (n. 24, S. 529f).

Die Weise, wie hier Christus und sein Werk in die Vergangenheit gedrängt sind, er wohl das Tun der Kirche ermöglicht hat, dieses aber weitgehend selbständig und allein maßgebend ist, muß recht bedenklich erscheinen. Für unseren Zusammenhang ist festzuhalten: Weil nach Skotus die Kirche den das Meßopfer konstituierenden Opferakt setzt und nicht Christus mit ihr, ist das Verdienst und damit der Wert der Messe *virtute sacrificii* endlich. Die Darstellung der Ansicht des Skotus hat deutlich gemacht, wie die Frage nach dem Wert der Messe zu der nach ihrem Wesen führt und die Antwort auf diese die Entscheidung für jene einschließt, bzw. weitgehend bestimmt.

6. DIE THEOLOGEN DES 14. UND 15. JAHRHUNDERTS IM ZEICHEN DER VIA MODERNA

Duns Skotus ist der Theologe der Hochscholastik, der nicht nur zeitlich noch in das 14. Jahrhundert hineinreicht, sondern auch die Theologie dieses Jahrhunderts weitgehend beeinflußt hat. Wir würden dem Doctor Subtilis aber nicht gerecht werden, wenn wir die Theologie nach ihm lediglich als die Frucht seiner Saat hinstellen wollten. Mögen die Fragestellungen weitgehend die gleichen sein, so ist die Weise ihrer Lösung jedoch nicht wenig anders. Wo Skotus sich als Metaphysiker erweist, bleibt etwa Ockham in der Logik befangen[48]. Das zeigt sich auch hier. Während Skotus noch auf die Mitte zurückgeht und vom Wesen des Meßopfers als Opfer der Kirche zu argumentieren versucht, nehmen bei den Theologen der Folgezeit die peripheren Fragen einen umso größeren Raum ein, je weniger sie die Mitte noch im Blick haben.

Zum rechten Verständnis müssen wir wissen, daß die Theologie des 14. und 15. Jahrhunderts sich mit der Messe als Opfer noch weniger befaßt als die Hochscholastik, und daß sie sich bei der Behandlung des Altarssakramentes auf die Transsubstantiationslehre, ja auf einige aus ihr sich ergebende naturphilosophische Probleme beschränkt. Wurde die Messe behandelt, dann ging es höchstens um mehr oder weniger periphere Einzelfragen wie die Gültigkeit der Messe unwürdiger oder häretischer Priester, die Zelebration mehrerer Messen durch denselben oder die Konsekration einer Hostie durch mehrere Priester u. a.[49]. Noch am ehesten berührte die Frage nach dem Wert der Messe die Mitte des eucharistischen Geheimnisses. Nicht schon deren Erörterung selbst soll als Ausdruck eines vereinzelnden und veräußerlichten, d. h. nominalistischen Denkens angesehen werden, wohl aber die Weise, in der sie behandelt wird. Die Messe wird losgelöst vom Kreuzesopfer und für sich betrachtet. Folglich wird ihr nur ein begrenzter Wert zuerkannt. Das führt wieder zu Folgerungen, die uns z. T. recht abstrus vorkommen.

[48] Vgl. E. Iserloh, Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des W. v. Ockham, Wiesbaden 1956, S. 118. 144.
[49] Vgl. ebd. S. 275.

Hier ist zunächst Robert Holkot zu nennen, der in Cambridge lehrte und 1349 starb[50]. Dieser Dominikaner steht im Banne des Ockhamismus, wenn auch sein Verhältnis zu Wilhelm von Ockham noch der näheren Bestimmung bedarf. Holkot behandelt die Eucharistie in der 3. Quästion des 4. Buches seines Sentenzenkommentares. Zunächst bringt er 10 *argumenta principalia* mit jeweils mehreren Unterpunkten gegen die Verwandlung von Brot und Wein. Ihre ausgiebige Darlegung würde seine Art zu theologisieren trefflich illustrieren. Wir müssen uns auf ein Beispiel beschränken. Dieses mag uns zeigen, welchem Geist Holkots Ansicht vom Wert der Messe entstammt.

Im *quintum principale* erörtert er sehr ausführlich die mit der Intention des Priesters bei der Konsekration zusammenhängenden Schwierigkeiten. Die fünfte lautet: Ein Priester konsekriert alle Brote im Schaufenster eines Bäckerladens und stiehlt dann die Species. Wenn er wegen Diebstahls belangt wird, darf er dann leugnen, Brote gestohlen zu haben? Es scheint: ja; denn was falsch ist, darf man in Abrede stellen[51]. Der Priester, so lautet schließlich die Antwort, hat vor Gericht sein unredliches Verhalten zu gestehen, darf aber die Spezies nicht restituieren, sondern nur den Wert. Natürlich nicht den Wert des Sakramentes, sondern den des Brotes vor der Konsekration. Er muß aber leugnen, Brot gestohlen zu haben[52].

So zahlreich die zunächst vorgebrachten Schwierigkeiten sind, so kurz ist die positive Darstellung der Eucharistielehre bei Holkot. Bezeichnend ist der wiederholte Hinweis auf die Allmacht Gottes: *Tota ratio facti est potentia scientis et voluntas facientis* (m 8 va). Letzthin sind alle Argumente unzureichend. Trotzdem führt Holkot fünf *puncta principalia* an, deren letzter über den Wert der Messe und ihre Applikation handelt. Ausgangspunkt ist die Frage, ob ein Priester, der zwei Meßintentionen übernommen hat, dieser Verpflichtung durch die Feier einer Messe nachkommen kann. Das kann er genausowenig, wie er der Verpflichtung zu vier Messen durch die Feier von zwei gerecht werden kann. Denn sonst könnte man schließlich jegliche Jahrgedächtnisse oder Jahresmessen durch eine Messe ablösen[53]. Hat der Priester sich aber nur zwei Personen gegenüber verpflichtet in dem Sinne, daß er jeder gesagt hat, er wolle für sie eine Messe lesen, dann ist der Fall anders. Er kann

[50] LThK V (1933) 115; ECatt VI, 1465.

[51] *Item pono, quod sacerdos consecrat omnes panes in una fenestra unius panetarii et postea furetur illas species et tunc, si agatur contra eum, quod furatus est panes suos, numquid potest licite negare?* (Magistri Roberti Holkot, Super quattuor libros sententiarum questiones, Lyon 1497, fol. m VI vb).

[52] *...si probetur in foro iudicii contra eum, fateri fraudem suam, non tamen debet layco restituere illas species, licet habeat illas, sed valorem, non valorem sacramenti quia hoc non potest, sed valorem panis ante consecrationem. Tamen debet negare se abstulisse panem* (fol. n III ra).

[53] *...quia si non, eadem ratione, si esset obligatus ad tres, posset sufficienter solvere celebrando unam tantum et pari ratione si ad mille, quod est omnino irrationabile, quia sic obligatus ad quaecumque anniversaria celebrandas satisfacere posset per unam missam* (fol. m 8 vb).

mit einer Messe sein Versprechen erfüllen, denn er hat sich nicht zu zwei Messen verpflichtet, sondern nur gegenüber zwei Personen[54]. Hat er aber sowohl dem Petrus als auch dem Johannes zugesagt, für sie die Messe *principaliter* zu feiern, dann kommt er dieser Verpflichtung durch die Feier nur einer Messe nicht nach. Allerdings ist die Redeweise *celebrare principaliter* nicht eindeutig. Man kann damit meinen, daß die Messe mit ihrer genugtuenden Kraft vielen gelten soll, daß man sie aber zugleich einem in besonderer Weise zukommen lassen möchte. Im engeren Sinn bedeutet *celebrare missam principaliter pro aliquo*, daß einem ausschließlich die Genugtuung der Messe zugedacht ist. In diesem Sinn kann die Messe *principaliter* nur für einen dargebracht werden[55]. Dabei ist es noch ein Unterschied, ob man *principaliter pro utraque* oder *pro utraque principaliter* zelebriert. Das erste kann durch eine Messe geschehen, das zweite nicht. Sonst würde die Messe für keinen *principaliter* gefeiert.

Aus alledem geht hervor, daß die Messe, die für viele dargebracht wird, schon *ex opere operato* dem Einzelnen nicht soviel Frucht bringt, wie eine Messe, die für ihn allein gefeiert wird. Denn der satisfaktorische Wert der Messe kommt dem Einzelnen im Verhältnis der Zahl derer, für die sie dargebracht wird, zugute. Je größer ihre Zahl, umso geringer die Frucht für den Einzelnen[56]. Denn — und damit nennt Holkot die seiner Argumentation zu Grunde liegende Auffassung — der Wert der Messe ist begrenzt. Anderenfalls wäre es ja müßig, mehrere Messen für die Toten zu feiern, und der Brauch der Kirche, für einen Einzelnen die Messe darzubringen, wäre sinnlos, die ganze Kirche also im Irrtum[57].

Holkot unterscheidet nicht zwischen dem Wert der Messe in sich und dem Maß ihrer Fruchtbarkeit. Er denkt aber an das *opus operatum*, wenn er den Wert der Messe als begrenzt bezeichnet. Das geht aus der im Folgenden angestellten Unterscheidung zwischen dem satisfaktorischen Wert der Messe und den in ihr verrichteten Gebeten hervor. Der erste kann nur einem ganz zukommen, die Gebete können aber für viele verrichtet werden.

Bei der Genugtuung muß ein bestimmter Wert beigeschafft werden. Reicht der gerade für einen aus, dann kann er nicht für mehrere genügen. Anders ist es bei der Fürsprache; sie kann für zehn soviel

---

[54] Fol. n I ra.

[55] Ebd.

[56] *Quia valor missae per modum satisfactionis cedet cuilibet in partem satisfactionis apud deum secundum aequalem proportionem et secundum numerum personarum et per consequens, quanto plures fuerunt, tanto unusquisque minus habebit* (fol. n I ra).

[57] *. . . quia valor missae est virtutis finitae existenti in purgatorio. Si autem sufficeret una ad satisfactionem faciendam pro omni debito, in quo tenerentur quicumque homines obligati ad quamcumque poenam in purgatorio, sic frustra dicerentur plures missae, quod non videtur verum. Praeterea si missa generaliter dicta pro centum tantum valet unicuique, quantum si esset dicta specialiter et principaliter pro uno solo, irrationabiliter permitteret ecclesia celebrari specialiter pro uno et sic tota ecclesia erraret, quia sic posset tantum valere omnibus sicut uni, et hoc loquendo de valore per modum satisfactionis* (fol. n I ra).

gelten wie für einen. Schuldet von zehn jeder einem König 10 Pfund, dann kann die Bitte um Nachlaß der Schuld für die ganze Gruppe unter Umständen soviel erreichen wie für einen allein. Soll dem König aber Genugtuung geleistet werden, dann kann man mit 10 Pfund nur einen voll befreien, während für jeden der 10 nur ein Pfund bliebe. Bei der Messe sucht die Kirche Nachlaß der Schuld *per modum supplicationis* zu erreichen, indem sie für die Gläubigen betet, und *per modum satisfactionis*, indem sie für sie Gott das Lösegeld entrichtet. Auf die letzte Weise ist die Wirkung der Messe nicht so weitreichend[58]. Aber wenn man das Handeln Gottes nach Menschenart beurteilen dürfe, dann sei auch bei der Fürsprache anzunehmen, daß Gott der Bitte für viele bei gleich intensiver Liebe nicht in demselben Maße entspreche wie der für einen allein. So wird normalerweise die Messe *per modum orationis* wie *per modum satisfactionis* für den Einzelnen mehr Wirkung haben, wenn sie für ihn allein gefeiert wird[59]. Deshalb darf ein Pfarrer, der für seine Pfarrkinder die Messe darbringen muß, nicht seinen Freund hinzunehmen, weil dann der Anteil der Pfarrkinder geschmälert würde[60]. Das führt konsequent zu der Annahme, daß es unter dem Gesichtspunkt der Teilnahme am Verdienst der Pfarrmesse besser ist, zu einer Pfarrei von drei Gläubigen als zu einer von 1000 zu gehören[61].

Bei Holkot wird so die Messe nicht nur isoliert vom Tun Christi, sondern auch nicht mehr gesehen als Werk der Kirche und für die ganze Kirche. Sie ist ein Werk des Priesters und in sich von begrenztem satisfaktorischem Wert, über den der Priester verfügt und den er im vollen Umfang einem Einzelnen oder einer Gruppe zuteilen kann. Über einen Anteil des Priesters oder der feiernden Gemeinde an den Früchten der Messe, wenn diese für einen Einzelnen gefeiert wird, ist nichts gesagt. Es ist aber klar, daß die bei Holkot konsequent durchgeführte Privatisierung der Messe nur tragbar war, wenn man die von Skotus grundgelegte Unterscheidung verschiedener Meßfrüchte ausbildete und neben den *fructus speciales* weitere ebenso *in actu primo* festgelegte *fructus specialissimi* für den Priester und *fructus generales* für die ganze Kirche annahm.

Holkot ist mit seiner Auffassung nicht allein geblieben. Die wenigen Theologen, die sich im 14. und 15. Jahrhundert überhaupt mit

[58] *Similiter ergo ecclesia intendit per missas non solum impetrare remissionem poenae per modum supplicationis orando pro eis, sed etiam per modum satisfactionis solvendo pro eis deo; ideo non tantum valet per modum satisfactionis* (n I rb).

[59] *Ideo pro nunc existimo, quod missa regulariter loquendo tam per modum orationis quam per modum satisfactionis plus valet uni, si fiat singulariter pro eo, quam si fiat generaliter pro eo et pro aliis; licet per modum orationis possibile sit, si placeret deo, quod aequaliter valeret, ut dictum est* (fol. n I rb).

[60] *Quia ex tali adiunctione ad istam multitudinem portio uniuscuiusque est diminuta per intentionem sacerdotis sic adiungentis animam amici sui ad parochianos* (fol. n I va).

[61] *Contra, tunc melius esset morari in una parochia, ubi essent tres quam ubi essent mille; consequentia patet per dicta. Dico, quod pensando meritum, quod provenit parochianis ex merito sacerdotis, videtur consequens esse concedendum* (fol. I va).

dem Gegenstand befaßt haben, wiederholen meist seine Lehre. Pierre d'Ailly († 1420) bringt sie in IV Sent. q. 5 a. 1 wörtlich, allerdings ohne Holkot zu nennen[62]. Nach ihm ist der Wert der Messe begrenzt, und deshalb nützt sie dem Einzelnen umso mehr, je geringer die Zahl derer ist, für die sie dargebracht wird[63]. Mit Holkot macht auch d'Ailly den Unterschied zwischen der Wirkung der Messe *per modum satisfactionis* und *per modum orationis*. Auf die letzte Weise könne die Messe an sich mehreren genau so nützen wie einem allein. Doch sei das nach einigen Theologen — er wiederholt wörtlich Holkot — nicht anzunehmen.

Ganz wörtlich und mit wiederholter Berufung auf ihn schließt sich der Wiener Professor Petrus Reicher de Pirchenwart[64] in der Frage der Applikation der Messe und ihres Wertes Robert Holkot an. Er bringt dessen Gedanken in voller Breite, ohne ihnen Eigenes hinzuzufügen. Nur zum Schluß macht er einen Hinweis auf den pflichtmäßigen Besuch der Messe am Sonntag und darauf, daß der Priester nur in Gegenwart von zwei Gläubigen zelebrieren darf. Als Grund dafür gibt er aber nicht den Gemeinschaftscharakter der Messe an, sondern die Gefahr, daß dem Priester etwas zustoßen könnte[65].

Der Schüler Pierre d'Aillys und sein Nachfolger als Kanzler der Pariser Universität Johannes Gerson († 1429) erweist sich auch in dieser Frage als Praktiker und nicht als spekulativer Theologe[66]. In der kleinen Schrift „De oratione et eius valore" betont er einerseits, es sei gefährlich, töricht und der Simonie verdächtig, wenn

---

[62] Er verweist häufig auf Thomas, Skotus und Ockham. Holkot nennt er in anderem Zusammenhang, z. B. I Sent. q. 1 a. 1, ed. Nicolaus Wolff, 1500, d 3 ra; I Sent. q. 1 a. 2, ed. e 4 ra.

[63] *Quod non, quia valor missae per modum distributionis cedit cuilibet in parte satisfactionis apud deum secundum aequalem proportionem secundum numerum personarum. Et per consequens quanto plures sunt tanto unusquisque minus habebit. Nam valor missae est finitae virtutis in purgatorio. Alioquin sufficeret una missa pro omnibus etc. Et sic frustra dicerentur plures in ecclesia etc.* (fol. A 4 va).

[64] Er war seit 1427 Kanonikus an St. Stephan und starb 1436 an der Pest. Vgl. H. Pfeifer-B. Černik, Catalogus Codicum ... Claustroneoburgi, Bd. I (Wien 1922) Nr. 182 und Bd. II (Klosterneuburg 1931) Nr. 340; Fr. Stegmüller, Repertorium Commentariorum in Sententias P. Lombardi (Würzburg 1947) Nr. 686, S. 333. Die mir vorliegenden Codices Vat. Lat. 1119 und 1120 sind anonym. Der Name des Verfassers ergibt sich aus dem Explicit von Cod. Klosterneuburg 340: *Expliciunt quaestiones IV Sententiarum anno 1424, quas quidem quaestiones legit reverendus magister Petrus* (Reicher) *de Pirichenwart, protunc baccalarius in theologia.* Er gibt sich als Schüler von Petrus de Pulka aus: *Et huius errorem aliis tribus erroribus circa sacramentum eucharistiae venerabilis magistri meus magister petrus de pulka pulcre, lucide et clare eradicat* ... (Vat. lat. 1119 fol. 94 v; Vat. lat. 1120 fol. 57 ra).

[65] *Consequenter est notandum, quod propter multa pericula quae possunt hominem accidere, et propter alias causas praecipitur, quod quilibet sacerdos celebret duobus praesentibus ... Ulterius notandum, quod quilibet christianus utens ratione tenetur omni die dominico audire integram missam, nisi aliqua necessitas cogat* (Vat. lat. 1119 fol. 127 r; 1120 fol. 74 va).

[66] G. Ritter, Studien zur Spätscholastik II. Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des 15. Jahrhunderts: Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. d. Wiss., Heidelberg 1922, 7 S. 133f; E. Iserloh, Gnade und Eucharistie S. 9.

man sein Gebet bei der Messe oder sonst auf den beschränke, der das Almosen gegeben habe. Andererseits ist er der Meinung, daß man einer Verpflichtung zu mehreren Messen und für mehrere Gläubige nicht durch die Feier einer Messe nachkommen kann, weil ein satisfaktorisches Werk für viele nicht so viel gilt wie für einen[67]. Eine nähere Begründung gibt er nicht, auch nicht in dem Opusculum „De sollicitudine Ecclesiasticorum"[68]. Hier nennt er es Betrug, wenn ein Priester für einen bestimmten Tag eine Messe übernimmt, sie aber für einen anderen hält. Denn wenn eine Messe für zwei genügt, dann mit gleichem Recht auch für 3, für 10, für 100, für 1000, also für jeden und die ganze Welt. Dann hat ja der keinen Vorteil, der für sich eine Messe bestellt, und es reicht eine, um alle Verpflichtungen einzulösen. Weshalb dann soviel Priester und Messen[69]!

Andererseits wird nach Gerson der fromme Eifer dessen, der die Messe bestellt, nicht betrogen, wenn der Priester noch andere in sein öffentliches und privates Gebet einschließt. Eine Begründung dafür vom Wesen der Messe oder der Communio sanctorum her gibt Gerson nicht. Die Meinungsverschiedenheiten der Doktoren in dieser Frage sucht er praktisch zu lösen, indem er sich an den Stifter der Messe wendet und ihn fragt, ob man nach seinem Willen nur für ihn beten dürfe. Diese Frage, wie die, ob man im Memento vivorum bzw. mortuorum nur an ihn und die Seinen denken dürfe, muß der Gefragte negativ beantworten, weil das der Festsetzung der Kirche zuwider wäre.

Soll man denn jene, so geht das Gespräch weiter, die am Opfergang teilnehmen, um an der Messe Anteil zu haben, fortschicken? Auch das muß er ablehnen, wenn er den Ritus der Kirche kennt. Was erwartest du denn von der eigens für dich gehaltenen Messe? Antwort: Ich will, daß alles zu meinem geistlichen Nutzen dient, alles dem Nachlaß meiner Sünden und der Genugtuung für meine Schuld gilt. Darauf hin wird man ihn weiter fragen: Der Priester soll also nichts für sich erwirken wollen, nichts für sich genugtun oder für seine Eltern, Wohltäter oder die ihm Empfohlenen, und willst du nichts beitragen für die ganze streitende Kirche? Darauf kann er wieder nur antworten, daß das nicht sein Wille ist. So bleibt nach Gerson letztlich nichts anderes übrig, als das Maß der Früchte Gott selbst zu überlassen. Er, der die Berge mit der Waage wiege (2 Makk 9, 8), werde jedem die Gabe zumessen nach seinem Willen. Dabei müsse man damit rechnen, daß ein frommer Meßbesucher einen größeren Anteil bekomme, als der Stifter selber[70].

[67] Ed. L. E. Du Pin (Antwerpen 1706) Bd. III, S. 247—262. *Itaque sicut opus satisfactorium non valet tantum pro multis sicut pro uno vel paucis; sic non potest talis aeque satisfacere pro deletione reatus plurimorum, quemadmodum deleret reatum proprium vel paucorum: hinc est quod non absolvitur dicendo missam unam, dum se ad plures et pro pluribus obligavit* (S. 254f).

[68] Ed. L. E. Du Pin, Bd. II, S. 597—617.

[69] *Cur ergo tot presbyteri, tot Missae constituuntur, cum unus Sacerdos cum sua Missa unica satis esset pro omnibus* (S. 606).

[70] *Quid superest igitur, nisi referre quantitatem suffragii Deo, quae et qualis tibi data debita est? nolito murmurare, sciet profecto, sciet ille, qui montes ponderat*

Diese Argumentation ist überaus bezeichnend für den Nominalisten Gerson einerseits und den erbaulichen Moralisten anderseits. Er versucht nicht, von der Theologie der Messe her, wie er sie versteht, zu argumentieren. Das würde zu absurden Konsequenzen wie bei Holkot führen. Gerson wendet sich gleichsam an das gesunde Volksempfinden. Bei allem Willen, möglichst viel für sich herauszuschlagen, und trotz des Bewußtseins, daß die bestellte Messe seinem Anliegen zu dienen hat, kann der Stifter nicht umhin, dem Priester zu gestatten, auch an sich und andere zu denken. Wenn uns schließlich die unter Rekurs auf die göttliche Allmacht gefundene Lösung auch einigermaßen zufriedenstellt, so kann sie doch nicht über die hier wie in der Praxis des Spätmittelalters allgemein vorliegende Privatisierung der Messe hinwegtäuschen. Die Frucht der Messe steht dem Geber des Stipendiums zu im privatkapitalistischen Sinn, wonach anderen genommen ist, was ihm verfügbar wird. Das war, wie schon oben gesagt, nur tragbar, wenn man dazu überging, mit Skotus verschiedene Früchte der Messe zu unterscheiden. Dann kommt dem Stifter nur eine bestimmte Art von Opferfrucht zu, andere Früchte dem zelebrierenden Priester und wieder andere der Gesamtkirche. Bei Gerson findet sich diese Unterscheidung noch nicht. Er arbeitet die Frage ja nicht theologisch auf, sondern biegt die abstrusen Konsequenzen eines falschen Ansatzes praktisch ab.

Das gilt auch weitgehend von anderen Eklektikern des 15. Jahrhunderts wie Dionysius Ryckel († 1471) und Gabriel Biel († 1495). Der Karthäuser handelt in „De vita et regimine curatorum"[71] über den Wert der Messe. Er zitiert ausführlich Gerson und referiert die von Thomas von Aquin im Sentenzenkommentar vertretene Ansicht, wonach der satisfaktorische Wert einer Messe für den Einzelnen geringer ist, wenn sie für viele dargebracht wird.

Gabriel Biel verweist in seinem Sentenzenkommentar auf seine Expositio canonis missae[72]. Dort macht er sich in der 26. Vorlesung die Meinung des Duns Skotus zu eigen, die er sehr ausführlich bringt. Danach kommt es für die Wirksamkeit des Opfers mehr auf den Opfernden als auf die Opfergabe an. In der Messe opfert *immediate et personaliter* der Priester. Weil er ein Sünder ist, ist er nicht immer wohlgefällig vor Gott[73]. Der mittelbare und hauptsächliche Opferer *(offerens mediate et principaliter)* dagegen ist die streitende Kirche, die als die immer heilige auch immer Annahme findet. Um ihretwillen hat die Messe auch immer Wert und ist angenommen von Gott[74]. Die Heiligkeit der Kirche sieht Biel darin

in statera (2 Machab. IX, 8) *tua similiter dona mensurare. Adde, quod in oblatione tua fortassis alii sunt melioris conditionis ut participent, quam tu ipse* (S. 607).

[71] Ed. Bd. 37 (Tournai 1909), 221—336; Artikel 49 behandelt die Simonie und in diesem Zusammenhang Meßstipendium und Applikation.

[72] IV Sent. d. 13 q. 1: *de quo lect. XXVII.*

[73] *Primus offerens non semper gratus est deo nec semper sibi placet, quia semper peccator est* (Canonis missae . . .expositio, Basel 1510, fol. 50 rb).

[74] *Secundus offerens deo est semper acceptum, quia ecclesia semper sancta est et unica sponsa Christi pudica, casta, nesciens maculam neque rugam, cum ergo missa semper valorem habet et accepta est deo* (ebd.).

gegeben, „daß in ihr immer heilige und tugendhafte Menschen sind, deren Werke Gott gefallen und die würdige Wohnstätten des Hl. Geistes sind" (L rv). Entsprechend ist der Wert der Messe jeweils verschieden nicht nur *ex merito sacerdotis*, sondern auch *ex merito ecclesiae*. Denn die Heiligkeit der Kirche, d. h. der Summe ihrer Glieder, unterliegt ja dauernd der Veränderung[75]. Biel sieht die Heiligkeit der Kirche nicht von der Verbindung mit Christus, ihrem Haupt her. Er hat ihre Heiligkeit lediglich möglich gemacht durch seine Gnade; ähnlich hat er ihr Opfer gestiftet und ist er dessen Opfergabe. Opferpriester ist aber die Kirche, und der Wert des Opfers entspricht ihrem Verdienst. Das hindert Biel nicht, in anderem Zusammenhang, wo er nicht unter dem Einfluß von Skotus steht, zu sagen, daß Christus der eigentliche Opferer in der Messe ist und deshalb die Sünde des menschlichen Priesters die Wirkung des Opfers nicht beeinträchtigen oder gar hinfällig machen kann[76]. Auch hier erweist sich Biel als Eklektiker, der die vorgetragenen Ansichten nicht aufeinander abstimmt. Dazu ist zu beachten, daß an dieser Stelle die Tätigkeit Christi nur hinsichtlich der Konsekration gesehen ist und nach dem von Skotus übernommenen Axiom sich der Wert des Opfers nicht nach dem Inhalt, d. h. dem auf Grund der Konsekration real gegenwärtigen Christus, richtet, sondern nach der Gesinnung der opfernden Kirche. Ihrem Verdienst entspricht nur ein begrenzter Lohn. Denn nach der vergeltenden Gerechtigkeit müssen Lohn und Verdienst sich entsprechen[77].

Hatte Skotus sich begnügt, das *meritum ex virtute ecclesiae* und das *ex virtute celebrantis* ins Auge zu fassen, ohne die Wirkung der Messe *ex virtute Christi* zu behandeln, so fragt Biel noch eigens nach dem Wert der Messe, sofern sie auf der Einsetzung durch Christus beruht und er ihre Opfergabe ist. Auch in dieser Hinsicht ist ihr Wert begrenzt. Wohl ist in der Eucharistie Christus, die Fülle aller Gnade und allen Verdienstes, selbst enthalten. Die Zuteilung der Frucht hinsichtlich der Genugtuung erfolgt aber nur beschränkt. Denn es besteht ein großer Unterschied zwischen dem Kreuzesopfer

[75] *Patet, quia hoc modo missa est accepta, quia ecclesia sacrificium missae offerens est accepta, ecclesia autem accepta est propter membrorum suorum et gratiarum in eis existentium merita, quoniam ecclesiae meritum non est universale (? vle) platonicum seu meritum abstractum extra homines particulares per se existens, sed est personarum et membrorum ecclesiam constituentium, cum autem uno tempore sint plures homines boni et virtuosi quam alio, sequitur, quod ecclesia uno tempore magis accepta est quam alio. Et quoniam valor missae hoc modo est ex merito ecclesiae, sequitur quod secundum quod variatur ecclesiae meritum, variatur et missae valor et praemium; et hoc secundum veram iustitiam retributivam, secundum quam non datur tantum pro merito minore quam pro maiore* (fol. 50 va).

[76] *Invisibilis autem et principalis adest sacerdos Christus, qui panem et vinum in sui corporis et sanguinis substantiam convertit. Hic ergo sacerdos patri, cui offertur, non potest non esse acceptus. Et ideo effectus huius sacrificii malitia sacerdotis ministerialis impedire et tollere non potest* (Lect. 85, fol. 253 rb).

[77] *Omni merito finito correspondet adaequate aliquod praemium determinatum ad certum gradum, sed meritum celebrationis missae est finitum, ergo sibi correspondet in praemio bonum finitum et ad certum gradum determinatum ... nam de merito ecclesiae offerentis et de merito personali sacerdotis celebrantis manifestum est, quod infinitum non est* (Lect. 27, fol. 54 rb).

und der Messe. Das Verdienst der Opferung Christi in der Messe ist viel geringer. Am Kreuze hat Christus sich selbst unmittelbar geopfert; in der Messe handelt es sich zwar um dasselbe Opfer, aber die Oblation vollzieht sich nicht durch Wiederholung des Todes, sondern als erinnernde Vergegenwärtigung des einmal geschehenen Sterbens. Wer zweifelt aber daran, daß der Tod selbst von größerer Wirksamkeit ist als das Gedächtnis des Todes[78].

Hier wird erneut das Dilemma deutlich in dem die Meßopferlehre seit dem Mittelalter steht. Auf der einen Seite wird betont, daß über den Wert eines Opfers nicht die Gabe, sondern das Verdienst, bzw. die Gesinnung des Opfernden entscheidet. Andererseits steht die Lehre des Hebräerbriefes, daß Christus sich ein für allemal am Kreuze geopfert hat, der Annahme entgegen, daß Christus der Opferpriester in der Messe ist. Betont Biel die Identität von Kreuzesopfer und Meßopfer, dann meint er die der Opfergabe. Diese wird in der Messe von der Kirche in Erinnerung an das Opfer am Kreuz dargebracht. Weil aber eine *memoria* oder eine *repraesentatio* als sinnbildliche Darstellung nicht die Sache selbst sind und andererseits die Opfergesinnung der Kirche nicht die Kraft der Hingabe Christi haben kann, bleibt der Wert der Messe weit hinter dem des Kreuzesopfers zurück, dessen Frucht sie zuteilt. Wieso aber die Messe Opfer sein kann, wenn es nur ein Opfer im Neuen Testament gibt und dieses eine Opfer nicht sakramentale Gegenwart in der Messe erhält, darüber bekommen wir keinen Aufschluß. Auch Biel unterscheidet nicht zwischen einem Wert der Messe in sich und ihrer tatsächlichen Wirkung. So kann schon deshalb die Messe dem Kreuzesopfer nicht an Wert gleichkommen, weil dann eine Messe genügte, um alle Seelen im Fegefeuer von all ihren Strafen zu befreien, und all die vielen Priester und all die vielen von der Kirche für die verschiedenen Anlässe angeordneten Messen wären überflüssig[79]. Der einer Messe entsprechende Wert ist also begrenzt und auf ein bestimmtes Maß im voraus festgesetzt. Daraus folgt, daß bei einer Aufteilung auf mehrere der Einzelne weniger erhält, als wenn er das Ganze bekäme[80].

---

[78] *Nam quamvis in sacramento eucharistiae sit plenitudo omnis gratiae et meriti spiritualis, immo in ipso continetur Christus, qui est gratia increata et infinita, tamen quantum ad fructum conferendum tam in ratione satisfactionis quam boni gratuiti collationis constituit ipsum in pondere, numero et mensura. Quod sic patet, quia longe minus est meritum oblationis Christi in sacramento missae, quam fuerit eius in cruce. In cruce enim Christus se immediate obtulit factus verum sacrificium, semel moriens pro redemptione omnium praedestinatorum efficaci, secundum illud Hebr. 9 ... In officio autem missae idem sacrificium est et oblatio non per iteratam mortem, sed per mortis semel passae rememorativam repraesentationem. Quis autem dubitat esse maioris efficaciae mortem semel in sanguinis effusione acerrimis cum doloribus pro morti addictis pio patris conspectui offerre quam tantum mortis semel passae memoriam* (fol. 54 rb). Vgl. Lectio 53 fol. 140 rb: *Unde nostra oblatio non est reiteratio suae oblationis, sed repraesentatio*, und Lect. 85 fol. 252 vb.

[79] *Ita et una missa sufficeret pro redemptione animarum omnium ab omnibus poenis purgatorii et ad impetrationem totius boni ... frustra etiam tot missae pro variis impetrandis ab ecclesia ordinatae* (fol. 54 va).

[80] *Est ergo fructus et bonum correspondens secundum divinam iustitiam meriti missae minus eo, quod correspondet passioni et morti Christi, et per consequens et*

Der Franziskaner Nicolaus de Orbellis, der in Poitiers lehrte und zwischen 1472 und 1475 starb[81], beschäftigt sich IV Sent. d. 13 q. 4 kurz mit der Frage nach dem Wert der Messe und ihrer Applikation. Er lehnt sich eng an Skotus an[82]. Es ist aber bezeichnend, wie dieser Theologe der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts sich nur mit der praktischen Seite befaßt, ohne die Begründung von einer Theologie der Messe her auch nur zu versuchen. Der Priester darf die Messe, die er für jemand darzubringen hat, nicht gleichzeitig für andere applizieren. Wohl darf er auch an andere denken. Der Schluß der Quaestio handelt vom Meßstipendium. Dieses wird nicht gegeben zum Kauf geistlicher Güter, sondern zum Lebensunterhalt des Priesters. Zwar wird das Almosen frei gegeben mit der Bitte um das Gebet. Der Empfänger jedoch ist gemäß der Gerechtigkeit gehalten, der Bitte nachzukommen. Ohne ausdrückliche Übereinkunft hat er sich zum Gebet verpflichtet[83].

Zusammenfassend können wir sagen: Im 14. und 15. Jahrhundert wurde durchweg der Messe ein begrenzter Wert zugeschrieben, weshalb sie für einen allein dargebracht diesem mehr nützt, als wenn sie gleichzeitig noch für andere dargebracht wird. Maßgebend für diese Auffassung war weniger die Theologie des Meßopfers — von einer solchen kann man nicht reden —, sondern die Praxis der Kirche, die für einzelne und öfter die Messe feiern läßt und die Annahme mehrerer Stipendien für eine Messe verbietet. Eine wie immer auch geartete sakramentale Gegenwart des Opfers am Kreuze zog man nicht in Betracht, weshalb man auch nicht Christus als den *principalis offerens* annehmen konnte, sondern der Kirche den das Opfer konstituierenden Opferakt zuschreiben mußte. Weil man nicht zwischen der Heilshandlung selbst und ihrer Auswirkung auf Grund der Disposition und Mitwirkung der Menschen unterschied, ja kaum zwischen dem Wert auf Grund des *opus operatum* und dem auf Grund des *opus operantis* einen Unterschied machte, ließ sich die Praxis der Kirche nicht anders verstehen als unter der Voraussetzung eines in sich begrenzten Wertes der Messe. Dann war die möglichst häufige Feier der Messe nicht nur möglich, sondern in jedem Fall gefordert. Weiter mußte der Wunsch drängend werden, möglichst für den kleinen Kreis der Familie, der Zunft usw. eine eigene Messe gefeiert zu bekommen, weil so der Anteil an den Früchten größer war als bei der für einen großen Kreis ge-

---

finitum et ad certum gradum determinatum. Sed omne finitum in partes divisum minus est in partibus quam in toto et si totum provenit uni, nihil eius provenit alteri. Unde patet, quod missa celebrata specialiter pro uno vel pro paucis, plus valet illi et cuilibet de paucis, quam si celebraret simul pro pluribus sive pro multis (fol. 54 va).

[81] Vgl. Dict. de Théol. Cath. XI, 625—628.

[82] Responsio secundum Scotum paenultima quaestione quolibet (ed. Venedig 1507, fol. 224 ra).

[83] *Quae autem dantur celebrantibus non dantur, ut emantur spiritualia seu ut pretium mercedis, sed ut stipendium necessitatis, scilicet ad ministrorum sustentationem. Cum tamen elemosyna liberaliter offertur cum mendicatione orationis, recipiens elemosynam tenetur secundum iustitiam exaudire mendicantem et sic sine commutatione et conventione obligat se ad orandum* (fol. 224 rb).

feierten Gemeindemesse. Das führte konsequent zur Vielzahl der Altäre und zur Zersplitterung der Gemeinden und Konvente im Spätmittelalter.

Wenn ich recht sehe, vertritt allein der Karmelit Michael Aiguani von Bologna († 1400)[84] eine andere Auffassung. Er handelt über den Wert der Messe nicht in seinen Quaestiones disputatae zum Sentenzenbuch, sondern in seinem umfangreichen und weit verbreiteten Psalmenkommentar. In ihm kommt er häufig auf die Eucharistie zu sprechen. Zu Ps 49, 5: *Congregate illi sanctos eius, qui ordinant testamentum eius super sacrificia*, bemerkt er: Ist etwas vollkommen, so erübrigt sich seine Vervielfältigung, ja, es kann nicht vermehrt werden, z. B. die zweite göttliche Person nicht, weil sie die Sohnschaft in der Vollkommenheit schlechthin besitzt. Deshalb gibt es im Neuen Bund auch nur ein einziges Opfer, nämlich das der Eucharistie. Es vereint alle Vollkommenheit in sich und kann deshalb nicht vermehrt und vervielfältigt werden. Auf dieses eine Opfer zielt der Glaube der Väter. Sie wußten, daß ihre Opfer als Figuren auf dieses eine Opfer hingeordnet waren[85].

Diese Auffassung bestimmt M. Aiguanis Lehre vom Wert der Messe. Zu Ps 27, 2: *Exaudi Domine vocem deprecationis meae dum oro ad te, dum extollo manus meas ad templum sanctum tuum*, führt er aus: Diese Worte sind das Gebet Christi am Kreuz. Dort hat er buchstäblich die Hände ausgestreckt und für die Kirche gebetet, die er in seinem Tod begründete[86]. Zwar hat Christus hier *generaliter* für alle Gläubigen gebetet, wie wir ihn überhaupt nur selten für einen Einzelnen beten sehen. Auch das Gebet Lk 22, 32, wo nur von Petrus die Rede ist, war ein allgemeines, denn der Glaube des Petrus ist der der gesamten Kirche[87]. Angesichts der Praxis der Kirche, für einzelne zu beten, ergibt für Aiguani die Frage, ob solche Gebete nur diesen oder allen in gleicher Weise nützen, bzw. ob ein für mehrere verrichtetes Gebet jedem von ihnen soviel hilft.

---

[84] Über Leben und Schriften vgl. neben LThK VII (1935), 164 und ECatt I, 597 besonders B. M. Xiberta, De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex ordine Carmelitarum (Löwen 1931), 324—393; Fr. Stegmüller, Repertorium Biblicum Medii Aevi, Bd. III (Madrid 1951), 565—572.

[85] *Notandum est, quod in antiqua lege plura erant sacrificia, ut puta agnorum, arietum et vitulorum, ex eo quod nullum illorum erat perfectum. Si enim unum esset perfectum et sufficiens, frustra multiplicarentur. Sicut dicimus, quod filius in divinis non potest multiplicari, quamvis tantam virtutem intelligentiae habeat filius sicut pater, quia tantae perfectionis est ipse unicus Dei filius, quod in se continet perfectionem omnem cuiuslibet possibilis filiationis. In novo autem testamento unicum solum est sacrificium, sc. Eucharistiae. Et quia est perfectissimum omnem perfectionem continens, ideo multiplicari non potest. Et unicum sacrificium fide tenuerunt etiam patres antiqui testamenti, scientes omnia sacrificia antiqua ad istud ordinari tamquam diversae figurae ad unum figuratum* (ed. Venedig 1608, Nr. 820, S. 309).

[86] *Ad hoc est denotandum, quod tunc Christus orabat moriendo pro constructione ecclesiae et templi Dei* (Nr. 401, S. 144).

[87] *Hic Christus orat generaliter pro omnibus fidelibus ... Raro autem legimus orasse pro aliquo in singulari. Nam etsi Petro dixit Luc. 22: Ego rogavi pro te, ut non deficiat fides tua, illa tamen oratio fuit generalis, scilicet pro fide Petri, quae est fides universalis* (ebd.).

als wenn es für ihn allein verrichtet würde. Die Antwort geht von der Unterscheidung der Wirkung *ex virtute caritatis* und *per modum satisfactionis* — nach Thomas von Aquin im Sentenzenkommentar — aus, führt aber dagegen die Autorität des Präpositinus an, nach dem das Maß des Anteils von der Aufnahmefähigkeit des Einzelnen bestimmt wird wie beim Licht der brennenden Kerze oder beim vorgelesenen Wort[88]. Bei einer Gesellschaft von Kaufleuten haben ja auch alle Teilhaber gleichen Anteil am Verdienst und Verlust, auch wenn einer den Gewinn erzielt hat. Ist die Liebe der Grund jedes Verdienstes und jeder geistlichen Gemeinschaft und hält sie den Leib der Kirche zusammen, dann ist auch sie das Einlagekapital, dementsprechend einem jeden vom Gewinn und den Verdiensten der Kirche zugeteilt wird[89]. Aiguani stützt seine Meinung mit der Autorität des ‚Hostiensis'[90] und des Canons ‚Non mediocriter' und kommt zu dem Ergebnis: Ein Gebet oder eine Messe, die für 1000 dargebracht werden, nützen einem jeden soviel, als wenn sie für ihn allein dargebracht würden. Er fügt hinzu, das sei aber von der Wirkung *ex opere operato* und nicht von der *ex opere operantis* zu verstehen[91].

Hier stellt sich wiederum die Frage, weshalb die Kirche Messen und Gebete für bestimmte Personen verrichten läßt, wenn eine für viele dargebrachte Messe dem Einzelnen soviel nützt, wie die für ihn allein gefeierte Messe, ja wenn sogar einer, an den bei der Feier nicht gedacht wird, an ihr Anteil hat gemäß seiner Liebe. Mit Präpositinus gibt Aiguani die Antwort, das geschehe zur Aneiferung der Frömmigkeit. Denn man bete lieber für spezielle Anliegen und lieber für Verwandte und Bekannte. Schließlich werde ja auch einer, der seinen Freund nur durch Zahlung von zehn Pfund aus dem Kerker befreien könne, sich nicht deshalb davon abhalten lassen, weil gleichzeitig alle übrigen Insassen des Kerkers befreit würden. Im Gegenteil, er werde die Summe umso lieber zahlen, je mehr Gefangenen er gleichzeitig mit seinem Freunde die Freiheit erwirke[92]. Auf dieses Problem kommt Aiguani noch ein zweites Mal zu sprechen. Aus Anlaß von Ps 52,7: *Quis dabit ex Sion salutare Israel?*, handelt er über die *communio sanctorum*. Die Einheit der Kirche ist für ihn so groß,

---

[88] *Quia caritas omnia facit esse communia dividens singulis, prout sunt capaces* (ebd.).

[89] *Cum ergo caritas sit fundamentum omnis meriti et omnis societatis spiritualis, quia totum corpus ecclesiae caritate ligatur et in unam societatem copulatur, consequens est, quod lucrum ecclesiae et omnia merita, a quocumque fiant, distribuuntur singulis secundum capitale maius vel minus, quod habent in tali societate, quod est caritas* (Nr. 401, S. 145a).

[90] Heinrich von Segusia, Summa aurea, Lib. V. De poenitentiis (Lyon 1568), S. 426 v ab.

[91] *Et istam opinionem credo veriorem, scilicet quod tantum valet oratio vel missa dicta pro mille immo pro omnibus in caritate existentibus cuilibet eorum, ac si pro uno solo diceretur. Et hoc intelligo quantum ex parte operis operati, non quantum ex parte operantis* (Nr. 401, S. 145a).

[92] *Quis enim si haberet amicum in carcere pro decem libris sine quibus liberari non posset et ipsis solutis omnes alii liberarentur, non libentius deberet illas persolvere, quanto pluribus benefacit amicum suum liberando* (Nr. 401, S. 145b).

daß jedes Glied an allem Anteil hat, was dem ganzen Leib gehört[93]. Durch die Gnade ist man zur Teilnahme an den Gütern und Verdiensten der Kirche disponiert, und je mehr man in der Gnade steht, umso größer ist der Anteil an den Gütern, auch wenn sie einem nicht besonders appliziert sind[94]. Das gilt auch für die Seelen am Reinigungsort. Sie haben gemäß ihrer Fassungskraft an allen Gütern teil[95]. Wenn die Messe für Petrus gefeiert wird, dann kann doch Martin, für den sie zwar nicht appliziert wird, der aber mehr in der Gnade lebt, *ex opere operato* größeren Anteil an ihrer Frucht haben[96]. Aiguani beruft sich wieder auf ‚*Non mediocriter*', auf Prämonstratinus, auf Heinrich von Segusia und auf Guido de Baysio. Bei ihm kommt zum ersten Mal klar in diesem Zusammenhang die Unterscheidung von *opus operatum* und *opus operantis* vor. Beachtlich ist, wie er mit der Kirche als Gnadengemeinschaft ernst macht und damit eigensüchtigem Individualismus den Boden entzieht.

7. DIE KRITIK DER REFORMATOREN UND DIE KATHOLISCHE ANTWORT

Die spätmittelalterliche Meßpraxis und -lehre hat die schärfste Kritik der Reformatoren heraufgeführt; ja, diese haben das Meßopfer als übelsten Götzendienst abgelehnt, weil sie darin eine Beeinträchtigung des Erlösungswerkes Christi und einen Widerspruch zur Lehre des Hebräerbriefes von dem einen Opfer des Neuen Testamentes sahen. Auch die hier behandelte Diskussion über die Wirkkraft der Messe hat ausdrückliche Kritik gefunden. Melanchthon sah in der Lehre, daß eine Messe für den Einzelnen dargebracht diesem mehr nütze, als wenn sie für viele gefeiert werde, den Grund für die Vielzahl der gefeierten Messen.

In der Augsburgischen Konfession heißt es: „Daraus ist weiter gefolget, daß man disputiert hat, ob ein Meß, fur viel gehalten, als viel verdiene, als so man fur ein itzlichen ein sonderliche hielte. Daher ist die große unzählig Menge der Messen kummen, daß man mit diesem Werk hat wollen bei Gott alles erlangen, das man bedurft hat, und ist darneben des Glaubens an Christum und rechten Gottesdiensts vergessen worden"[97]. Denselben Vorwurf wiederholt

[93] *Unitas ecclesiae tanta est, quod quilibet qui est membrum ecclesiae, particeps est omnium; quae sunt totius corporis. Pro cuius declaratione sciendum est, quod tanta actualis est unitas fidelium et ecclesiae, quod omnes fideles sua merita et bona opera sibi invicem communicant, secundum magis et minus, ut fideles sunt magis et minus dispositi ad huiusmodi participationem* (Nr. 875, S. 343a).

[94] *Disponitur autem quis ad participandum bona et merita universalis ecclesiae per gratiam, quae omnia facit esse communia; ideoque secundum quod aliquis est in maiori vel minori gratia, secundum plus et minus participat ecclesiae bona etiamsi sibi specialiter non applicentur* (ebd.).

[95] *Non solum autem hoc verum de sanctis, quamdiu sunt in via, sed etiam de animabus in purgatorio existentibus, quia omnium bonorum, quae hic fiunt, habent communionem, scilicet secundum quod sunt magis vel minus capaces. Et hoc ex parte operis operati* (ebd.).

[96] *Ita quod si celebrarem pro Petro existente in gratia, et Martino, si Martinus sit in maiori gratia, magis de ista missa participabit, posito quod ego missam ad Martinum non applicarem* (ebd.).

[97] Die Bekenntnisschriften der evgl.-luth. Kirche, 2. Aufl., Göttingen 1952, S. 93.

er in der Apologie: „Aus diesem Irrtum von solchen Mißbräuchen der Messen sind unzählige andere erwachsen, nämlich daß sie disputieren, ob ein Meß, wenn sie für viel gehalten wird, auch kräftig sei, als wenn ein jede Person ein eigen Messe für sich halten lässet. Aus dieser Disputation sind die Messen gewachsen und je höher verkauft worden"[98].

Dieser Kritik kann angesichts der oben vorgeführten Anschauungen spätmittelalterlicher Theologen, denen eine noch gröbere Praxis entsprach, nicht jedes Recht bestritten werden. Welche Auffassung über diese Frage wurde aber in den Tagen der Reformation selbst von katholischer Seite vertreten? Hier bietet sich zunächst Cajetan († 1534) an, der bedeutendste Theologe am Beginn des 16. Jahrhunderts, der dazu 1518 in Augsburg mit Luther unmittelbar zu tun hatte. Über den Wert der Messe handelt er, von seinem Kommentar zur Summa theologica des hl. Thomas abgesehen, in der Quaestio, *Utrum sacerdos celebrans pro pluribus satisfaciat pro singulis*. Sie trägt das Datum vom 1. 12. 1510 und ist bald darauf gedruckt erschienen in einer Sammlung der Opuscula Cajetans[99].

Bei ihm finden sich die Unterscheidungen, die wir bisher meist vermißt haben. Er unterscheidet zunächst die Messe als Opfer von den in ihr gesprochenen Gebeten, ihre Wirkung *ex opere operato* von der *ex opere operante*, die Eucharistie als Sakrament und als Opfer und schließlich ihren Wert in sich und ihre faktische Wirkung[100]. Weiter ist nach ihm die impetrative, die meritorische und die satisfaktorische Wirkung zu beachten. Als *opus operatum* in sich betrachtet ist die Messe die Hinopferung Jesu Christi, der die Opfergabe ist. Insofern ist sie von unendlicher Größe und Wirkung wie das Leiden Christi selbst[101]. Dieses ist zwar voll ausreichend, aber als *causa universalis indeterminata* nicht voll wirksam. Ebenso ist das Meßopfer seiner Natur nach unbegrenzt ausreichend, aber von unbestimmter Wirkung[102]. Wie die Wirksamkeit der Passion erst Ziel und Grenze hinsichtlich eines bestimmten Menschen durch das Sakrament findet, so die Wirkkraft der Messe durch eine konkrete Opfergesinnung[103]. Auf Grund des *opus operatum* allein hat das

[98] Ebd. S. 367.

[99] Opuscula aurea de diversis ac curiosissimis materiis tam practicis quam speculativis, Paris 1511. Die erste auf Luther Bezug nehmende Ausgabe, die mir vorlag, ist: Questiones quodlibetales ... cum aliquot assertionibus contra Lutheranos et aliis difficultatum theologicarum enodationibus ... Paris 1530. Ich zitiere nach: Opuscula omnia in tres distincta tomos, Lyon 1558. Hier erscheint unsere Quaestio als zweite des Traktates „De celebratione missae". Vgl. Notker M. Halmer, Die Meßopferspekulation von Kardinal Cajetan und Ruard Tapper: Divus Thomas 21 (Fribourg 1943) 187—212.

[100] *Secundum seipsum absolute et secundum seipsum applicatum huic* (S. 172a).

[101] *Si enim consideratur hoc sacrificium secundum opus operatum absolute, sic est immolatio Jesu Christi, ita quod res oblata est Jesus Christus. Et quantitas huius sacrificii est infinita, ita quod est impetrativum, meritorium et satisfactivum infinite, unde effectus eius infinitus est sicut et passionis Christi* (S. 172a).

[102] *Ita hoc sacrificium est ex sui ipsius natura infinitae sufficientiae et indeterminatae efficaciae* (ebd.).

[103] *Et sicut efficacia passionis Christi determinatur ad hunc per hoc vel illud sacramentum, ita efficacia huius sacrificii per hanc vel illam devotionem* (ebd.).

Meßopfer keine partikuläre Wirkung in einem Menschen, sondern nur in Richtung auf Gott als Danksagung und Gedächtnis[104].

Es ist demnach ein Irrtum, wenn viele diesem Opfer schon auf Grund des *opus operatum* ein sicheres Verdienst und ein bestimmtes Maß an Genugtuung, das jemand zugewandt werden kann, zuschreiben. Denn *ex opere operato* ist das Opfer von unbegrenzter Kraft und bietet von sich aus keinen Grund, weshalb dieses oder jenes Maß an Genugtuung erreicht würde und nicht ein größeres[105]. Sofern aber das Opfer diesem oder jenem zugewendet wird, ist seine Wirkung begrenzt entsprechend der Opfergesinnung derer, die es darbringen, oder derer, für die es dargebracht wird. Hierbei wirken zwei Akte zusammen, die *intentio* und die *devotio*. Die Intention weist das Opfer diesem oder jenem zu, während der *devotio* die Wirkung entspricht. Die Intention ist Sache des Priesters, während die Opfergesinnung ihm mit anderen gemeinsam ist[106]. Wie aus dem Memento vivorum des Kanon hervorgeht, kommt die Applikation des Opfers nicht allein durch die Intention zustande, sondern in Verbindung mit der *devotio*. Nach ihrem Maß wird von der an sich unendlich großen genugtuenden Kraft zugeteilt. Denn beim Opfer wird mehr die Größe der Opfergesinnung gewogen als die Größe der dargebrachten Gabe, wie das Gleichnis vom Scherflein der Witwe zeigt (Lk 21, 3)[107].

Was die Opfergabe angeht, ist das Opfer unendlich groß und kann durch keine *devotio* ausgeschöpft oder vermindert werden. Deshalb kann das eine Opfer nicht nur der Opfergesinnung von mehreren, sondern von unbegrenzt vielen hinreichend entsprechen, ohne daß jemand beeinträchtigt wäre. Denn das Maß der Früchte des Opfers richtet sich nicht nach der Zahl derer, für die es dargebracht wird, sondern nach dem Maß der Opfergesinnung, die jeder hat[108]. So

---

[104] *Et quoniam devotio pertinet ad applicationem sacrificii, ideo loquendo de effectu huius sacrificii ex solo opere operato secundum se patet nullum habere particularem effectum in quocumque homine, sed tantum in ordine ad Deum habet acceptabilitatem gratiarum actionis, commemorationem et si quid est huiusmodi* (ebd.).

[106] *Unde in hoc videtur communis multorum error, quod putant hoc sacrificium ex solo opere operato habere certum meritum vel certam satisfactionem, quae applicatur huic vel illi: hoc non esse verum, iam patet. Et confirmatur, quia cum ex opere operato sit infinitae virtutis, etiam in satisfaciendo non esset maior ratio ex se, quare magis tantam et non maiorem satisfactionem daret* (ebd.).

[106] *Si autem sumatur hoc sacrificium ut applicatum isti vel illi, sic effectus eius est finitus iuxta quantitatem devotionis offerentium vel eorum, pro quibus offertur, ita quod quia in applicatione huius sacrificii duo sunt, scilicet applicatio ipsa ad hunc vel illum, et effectus particularis in hoc vel in illo, duo quoque actus concurrunt ad hanc determinationem, intentio scilicet et devotio; intentio enim applicat hoc sacrificium huic vel illi, devotioni autem effectus respondet; unde intentio propria est sacerdoti, devotio autem communis ... ei et aliis* (ebd.).

[107] *Ex his insinuans applicationem huius sacrificii non solum intentione, sed devotione adiuncta perfici: ita quod quanta est horum devotio, tanta applicatur eis ex illa infinitate satisfactio. Et ratio: quia in sacrificiis et oblationibus quantitas devotionis magis pensatur, quam quantitas rei oblatae* (ebd.).

[108] *Et quoniam ex parte rei oblatae est infinitas in hoc sacrificio et per unicam devotionem non exhauritur nec minuitur, consequens est, ut non solum pluribus, sed infinitis devotionibus unicum sacrificium sufficienter respondeat, cuilibet certam pariendo satisfactionem. Nihil igitur adimitur alicui facienti pro se offerri*

wird im Kanon der Messe für die ganze Kirche gebetet und die Zahl jener, derer besonders gedacht wird, ist nicht begrenzt, viel weniger die der Umstehenden. Niemand ist durch die Teilnahme eines anderen beeinträchtigt in seinem Anteil an der Wirkkraft der Messe[109].

Bisher war die Rede von der Teilnahme an der Opferfrucht, die einer auf Grund seiner eigenen *devotio* erreicht. Maßgebend für die Größe der Opferfrucht ist aber auch die Opfergesinnung dessen oder derer, die das Opfer darbringen lassen. In dieser Hinsicht kann man aber nicht sagen, daß die genugtuende Kraft dieselbe sei, gleich ob einer die Messe für einen oder für mehrere darbringen läßt. Denn sie richtet sich ja nicht nach der Intention sondern nach der *devotio*. Es wird ja entsprechend der Opfergesinnung dessen oder derer, die die Messe feiern und feiern lassen, gleichsam aus dem unendlichen Meer geschöpft und dann diese jeweilig begrenzte Opferfrucht auf die verteilt, für die das Opfer dargebracht wird. Wird für mehrere die Messe gefeiert, so wird die Frucht, sofern die *devotio* der Darbringenden maßgebend ist, für den Einzelnen geringer. Andererseits ergibt sich daraus, daß *ceteris paribus* die Wirksamkeit größer ist, wenn mehrere dieselbe Messe feiern, bzw. feiern lassen[110].

Mit dieser Auffassung glaubt Cajetan der Unendlichkeit des Opfers, seiner begrenzten faktischen Wirkung und der Praxis der Kirche gerecht zu werden[111]. Auch die *devotio* des Priesters ist maßgebend für die Wirkung der Messe. Aber darüber will Cajetan nicht näher handeln. Denn vom Priester werde nur die *intentio applicativa* erbeten und auch nur diese werde von ihm gemeinhin bei der Annahme des Stipendiums versprochen[112].

Wird die Messe auch für alle dargebracht und haben alle an ihren Früchten teil, selbst die Toten und die, die nichts von ihrer Feier wissen, so doch nicht alle in gleichem Maße. Maßgebend ist, wie

---

hoc sacrificium ex quantitate effectus huius sacrificii secundum se et applicati ad ipsum ex hoc, quod alter procurat eandem pro se dici nec econverso, sed unicuique respondet tantumdem, quantum si pro se solo diceretur, quia unicuique sufficienter et efficienter iuxta quantitatem devotionis suae (172b).

[109] *Quod nullus ex alterius consortio minus habet de effectu missae ... Potest igitur sine cuiusque detrimento pro infinitis sacrificium hoc offerri et satisfacere iuxta singulorum devotiones* (ebd.).

[110] *Non enim quantum intendo ex hoc sacrificio satisfacere, tantum satisfacio, sed quantam devotionem habeo, tantum ex illo haurio ... Et similiter etiam dico de quotcumque aliis facientibus eandem missam celebrari. Semper enim satisfactio cuilibet devotioni respondens est finita, et si ad plures per intentionem applicetur, dividitur et minus a singulis participatur. Et sic verificatur theologorum sententia, dicentium effectum huius sacrificii finitum et divisum minorari in eis quibus applicatur. Intelligitur enim (ut patet ex dictis) non in ordine ad plurium devotiones, sed uti participatum ab hac vel illa devotione. Ex his ergo patet, quod missa rogata a pluribus, plus satisfacit ceteris paribus, quam rogata a paucioribus, quia ex pluribus devotionibus offertur et similiter missa rogata pro aliquibus plus valet illis, quam si ex sola devotione sacerdotis pro illis diceretur, quia ibi effectus est iuxta devotionem etiam rogantium* (172b).

[111] *Hinc salvatur infinitas sacrificii secundum se et finitas effectus in unoquoque et auctoritas doctorum et ritus ecclesiae in celebrando pro particulari* (ebd.).

[112] *Sola enim intentio sacerdotis applicativa sacrificii ad hunc petitur et promittitur communiter* (ebd.).

gesagt, die Opfergesinnung, und zwar zunächst derer, die bei der Feier des Opfers ursächlich beteiligt sind: es erbitten, dabei dienen, dafür sorgen, mithelfen usw. Den Verstorbenen bringt die Messe Nutzen im Maße ihrer früheren *devotio* und der *devotio* jener, die für sie das Opfer feiern[113].

Die Lebenden haben Anteil als *circumstantes*, damit als Diener der Opferfeier, und allgemein als Glieder der Kirche. Denn der Priester betet und opfert im Namen der Kirche; so ist jedes Glied der Kirche in ihm tätig und hat Anteil gemäß der eigenen Opfergesinnung. Es ist aber klar, daß diese größer ist, wenn man selbst die Feier der Messe erbittet, ein Stipendium dafür bereitstellt und persönlich teilnimmt, als wenn man nur auf Grund der Gemeinschaft der Heiligen teilnimmt[114]. Deshalb bringt die Kirche das Opfer zwar für alle dar, wünscht aber doch, daß wir für uns und andere besondere Opfermeinungen erwecken und so spezielle Früchte erzielen. Dadurch leidet niemand Schaden; es kommt aber eine größere Wirkung zustande, weil wir durch etwas, was uns persönlich lieb ist, mehr zur Liebe gereizt werden.

Weil die Auswirkung der Messe sich nach der jeweiligen *devotio* aller Beteiligten richtet, hat es keinen Sinn, mathematisch zu zählen. Eine Messe könnte dieselbe Wirkung haben wie dreißig, wenn die Darbringenden und die, für die sie dargebracht wird, dieselbe *devotio* hätten, wie andere in dreißig Messen. Das wird aber normalerweise nicht der Fall sein, und vor allem wird Gott *ceteris paribus* in dreißig Messen mehr geehrt. Deshalb muß dreißig Messen feiern, wer sie versprochen hat[115].

Auf Grund der knappen Darstellung in der hier behandelten Quaestio Cajetans über den Wert der Messe allein könnte man den Eindruck gewinnen, er sehe die Identität von Messe und Kreuzesopfer nur in der Opfergabe. Dann ist aber nicht einzusehen, wieso die Wirkkraft dieselbe ist, wenn in der Messe Opferpriester und Opferakt andere sind als am Kreuze und wenn es beim Opfer, wie mit Thomas auch Cajetan betont, es nicht auf die Größe der Gabe, sondern der Opfergesinnung ankommt. In den späteren gegen Zwingli und Luther gerichteten Traktaten „De erroribus contingentibus in Eucharistiae Sacramento in duodecim capita divisus" (1525)[116]

---

[113] *Devotio quantificans effectum sacrificii ... tenet se ex parte concurrentium ad tale sacrificium causaliter, quomodolibet sit causalitas ista, puta petendo, ministrando, consulendo, adiuvando, favendo etc. Quo fit, ut defunctus secundum praecedentem eorum devotionem in communibus et specialibus et secundum devotionem viventium pro eis offerentium* (173a).

[114] *Rogare enim et eleemosynam pro hoc tribuere, corporaliter venerari et huiusmodi et maioris sunt devotionis et faciunt, ut non ex communione Sanctorum tantum, sed ex tali actu etiam hoc assequatur* (173b).

[115] *Quod si offerentes et pro quibus offertur haberent tantam devotionem in una missa, quantam habent in triginta, una missa satisfaceret pro triginta. Sed quia non est sic (manifeste enim patet petentem habere maiorem devotionem in triginta, et merito, quia maior honor exhibetur Deo in pluribus quam in una ceteris paribus) ideo qui promittit dicere triginta, tenetur dicere triginta* (173b).

[116] Opuscula omnia (Lyon 1558) S. 165—170; vgl. Friedrich Lauchert, Die italienischen Gegner Luthers, Freiburg 1912, S. 157—161.

und vor allem „De missae sacrificio et ritu adversus Lutheranos" (1531)[117] wird Cajetans Auffassung deutlicher. Hier betont er zwar ebenfalls sehr stark die Einheit der Opfergabe *(unitas hostiae)*, gleichzeitig aber deren innere und bleibende Beziehung zum Kreuzesopfer. Sie sei am Kreuze blutig dargebracht worden, in der Messe werde sie unblutig dargebracht. Dieser andere Modus bei der Messe dürfe aber nicht als eine in sich stehende, getrennte Darbringung verstanden werden, sondern müsse so sehr auf das blutige Opfer am Kreuze bezogen werden, daß man eigentlich von einem Opfer und einer Darbringung sprechen müsse[118].

Christus wird nicht gegenwärtig, um dann von uns geopfert zu werden, sondern er ist in der Weise des Opfers gegenwärtig, bzw. im Zustand des Geopfertseins oder -werdens oder wie immer man die von Cajetan wiederholt gebrauchte Redeweise *‚immolatitio modo'* übersetzen will. Wenn Cajetan damit nur sagen wollte, daß der gegenwärtige Christus der am Kreuze früher einmal Geopferte oder der durch den Tod Hindurchgegangene sei, wobei der Tod Vergangenheit schlechthin wäre, dann hätte er ja die von Thomas angebotene Ausdrucksweise *‚Christus passus'*[119] übernehmen können, womit allerdings nicht gesagt sein soll, daß *‚Christus passus'* bei Thomas so wenig gefüllt zu verstehen ist, wie manche es wahrhaben möchten. Cajetan geht es jedenfalls um mehr. Die eine Opfergabe, die einmal blutig am Kreuze dargebracht wurde, besteht in der Weise des Opfers fort durch die tägliche Wiederholung gemäß der Stiftung Christi in der Eucharistie[120]. Wiederholt wird aber nicht das Opfer, sondern das einzige und einmal dargebrachte Opfer besteht *immolatitio modo* fort, also nicht nur in seinen Früchten. In diese Weise des Fortbestehens tritt die sakramentale Wiederholung sozusagen ein und macht sie gleichsam geschichtlich greifbar. Der Modus der Wiederholung in sich bedeutet nicht schon das Opfer, sondern ist die Weise, wie es gegenwärtig wird; ein Opfer liegt vor wegen der eigentümlichen Relation der wiederholbaren Feier zu dem Opfer am Kreuze, dessen unblutiges Gedächtnis sie ist[121]. Das einmalige und vollausreichende Blutvergießen am Kreuze hat in der Eucharistie seinen Fortbestand in der Weise des Opfers[122].

[117] Opuscula omnia S. 339—342; Lauchert a. a. O. S. 161—166.

[118] *Quia tamen iste modus, scilicet incruente immolare, non est secundum seipsum tanquam disparatus modus immolandi institutus, sed duntaxat ut refertur ad cruentam in cruce hostiam, consequens est apud sapientes et penetrantes, quod ubi unum non nisi propter alterum, ibi unum duntaxat est: consequens inquam est non posse affirmari, proprie loquendo, duo sacrificia aut duas hostias aut duas oblationes, immolationes, et quovis nomine appelles, esse in novo Testamento* (341 a).

[119] S. th. III, 73, 6; 75, 1 u. ö.

[120] *Sed esse unicam hostiam semel oblatam in cruce perseverantem modo immolatitio quotidiana repetitione ex institutione Christi in Eucharistia* (341 b).

[121] *in novo Testamento non repetitur sacrificium seu oblatio, sed perseverat immolatititio modo unicum sacrificium semel oblatum; et in modo perseverandi intervenit repetitio, non in ipsa re oblata, nec etiam ipse, qui repetitur modus, concurrit ad sacrificium propter se, sed propter oblationem in Cruce commemorandam incruente* (341 b).

[122] *Perseveret immolatitio modo in Eucharistia illa unica ac sufficientissima sanguinis in cruce effusio* (341 b).

Es wird also nicht das Opfer wiederholt, sondern in wiederholter Feier wird das fortbestehende Opfer Gegenwart[123]. Es geht deshalb auch gar nicht darum, die Wirkkraft des Kreuzesopfers zu ergänzen, sondern sie zuzuteilen und fruchtbar zu machen[124]. Wie Christus als der ewige Hohepriester in das Heiligtum des Himmels eingegangen ist und fortwährend für uns eintritt, so lebt er durch die Eucharistie im Opferzustand unter uns fort[125]. Schließt nun die vollausreichende Wirkkraft des Kreuzesopfers den Priesterdienst im Himmel nicht aus, dann auch nicht seine dauernde Gegenwart unter uns im Zustand des Opfers. Wird das Opfer des Todes Christi durch sein Eintreten für uns am Throne des Vaters nicht beeinträchtigt, dann noch viel weniger durch seine Mittlerschaft im Mysterium von Brot und Wein[126].

Ist hiermit schon Christus als der eigentliche Opferer in der Messe hingestellt, so betont Cajetan noch an anderer Stelle ausdrücklich, daß es im Neuen Testament nur einen Priester gibt: Christus. Der Priester am Altar ist sein Diener und konsekriert nicht im eigenen Namen, sondern *in persona Christi*, weshalb er auch spricht „Dies ist mein Leib" und nicht „Dies ist der Leib Christi"[127].

Die Lehre Cajetans mit der starken Betonung der Einheit des neutestamentlichen Opfers und der Notwendigkeit des Glaubens und der Opfergesinnung für die fruchtbare Auswirkung des sakramentalen Opfers hätte große Hilfe leisten können bei der Überwindung des reformatorischen Angriffes auf die Messe. Sie ist aber, soweit ich sehe, unwirksam geblieben, wenigstens was die vortridentinische Kontroverse angeht. Die katholischen Kontroverstheologen verstehen es durchweg nicht, die Einheit von Messe und Kreuzesopfer aufzuweisen. Für sie hat die Messe als Opfer der Kirche und weil sie „nur" Gedächtnis der Passion ist, endlichen Wert. In der „Assertio septem sacramentorum" (1521) Heinrichs VIII. klingt die Ansicht vom unendlichen Wert der Messe höchstens an.

---

[123] *Quia non repetitur in missa hostia, sed illamet hostia in cruce oblata perseverans immolatitio modo recolitur in qualibet missa* (341 b).

[124] *Absit a fidelium mentibus etiam cogitare, quod ad supplendam efficaciam hostiae in cruce oblatae celebretur missa, celebratur enim tamquam vehiculum remissionis peccatorum per Christum in cruce factae* (341 b).

[125] *Nam quemadmodum Christus per proprium sanguinem penetravit caelos perseverans sacerdos in aeternum ad interpellandum pro nobis, ita perseverat nobiscum per Eucharistiam immolatitio modo intercedendo pro nobis* (341 b).

[126] *Sicut enim sufficientia et efficacia summa sacrificii in ara crucis non excludit perseverantiam Christi in caelis in officio interpellandi pro nobis, ita non excludit perseverantiam eiusdem nobiscum immolatitio modo ad intercedendum pro nobis. Nam quemadmodum continua intercessio Christi pro nobis in caelo non derogat unicae intercessioni mortis Christi, ita non, imo multo minus eidem derogat perseverantia Christi immolatitio modo ad intercedendum pro nobis, ut participes simus remissionis peccatorum in ara crucis factae, quoniam ista intercessio fit per mysterium sub specie panis et vini* (341 b/342 a).

[127] *dicitur ad primum de unitate sacerdotis, quod in novo Testamento unicus est sacerdos Christus, et ipsemet est sacerdos in novo altari, nam ministri quique non in personis propriis sed in persona Christi consecrant corpus et sanguinem Christi, ut testantur verba consecrationis ac per hoc vices Christi agentes offerunt* (341 b).

wenn es dort heißt, daß man nur im Glauben an dem Gut Anteil haben könne, das die Messe als ein unermeßliches mitteile[128].

Deutlicher wird die Identität von Messe und Opfer Christi am Kreuze von Kaspar Schatzgeyer betont, der entsprechend auch, allerdings in theologisch wenig geklärter Form, die in sich unbegrenzte Wirksamkeit der Messe lehrt[129].

Für Eck dagegen und mit ihm für die übrigen vortridentinischen Kontroverstheologen ist die Messe von endlichem Wert. In ihr wird uns in kleinen Dosen von der unendlichen Fülle des Kreuzesopfers mitgeteilt: *Quod in cruce offerendo meruit in quadam plenitudine, hoc idem per partes finite applicatur per sacrificium missae*[130]. Diese Auffassung vertritt Eck auch noch am Ende seiner Wirksamkeit in seinen „Annotationes" zum „Regensburger Buch", die er mit diesem und einer Reihe anderer Schriftstücke zum Regensburger Religionsgespräch (27. 4.—22. 5. 1541) in der „Apologia" Anfang 1542 herausgab. Die Annotationes üben scharfe, z. T. kleinliche Kritik am Regensburger Buch, das von Gropper, Butzer und dem kaiserlichen Sekretär Veltwick als Grundlage für das Unionsgespräch verfaßt war und vor seiner Veröffentlichung auch Eck vorgelegen hatte, der Änderungsvorschläge machen konnte. Die Annotationes schrieb Eck, nachdem eine Krankheit ihm willkommene Gelegenheit gegeben hatte, sich in dem Augenblick von den Verhandlungen zurückzuziehen, als deutlich wurde, daß über die Eucharistielehre keine Einigung zu erzielen war[131].

Im 20. Artikel des Regensburger Buches hatte es geheißen: *Nam etsi oblatio illa in cruce semel facta transit non reiterabilis, victima tamen ipsa immolata perpetua virtute consistit, ut non minus hodie in conspectu patris oblatio illa in iis, qui eam Deo religiosa fide repraesentant, fit efficax, quam eo die, quo de sacro latere sanguis et aqua exivit*[132]. Diese Behauptung, das Opfer der Eucharistie sei genau so wirksam wie am Kreuze, als aus der heiligen Seite Blut und Wasser geflossen, erscheint Eck schlechterdings als ein Gottesfrevel *(impietas)*. Denn dann bestehe ja kein Unterschied zwischen dem blutigen und dem unblutigen Opfer, zwischen der wahren und realen Darbringung und ihrer Darstellung. Dann hätte auch beides denselben Wert. Tatsächlich sei aber der Wert des Opfers am Kreuz

---

[128] *Nam neque Christus ipse, a semet oblatus in cruce, sine sua cuiusque fide servavit populum, ne quis id missam putet cuiusque sacerdotis efficere, quae tamen missa cuiuslibet sacerdotis illis prodest ad salutem, quorum propria fides meruit, ut boni, quod tam immensum missa communicat multis, possint esse participes* (ed. 1523 o. Ort, fol. C III v).

[129] *Est et ecclesiae in novo testamento per recordationem et repraesentationem non figuralem, sed realem in missa praesentissima. Ex quo infertur, quod nunc non minus effectus suos operatur in sua sponsa et apud patrem, quam dum actu paciebatur in cruce* (Tractatus de Missae sacrificio (1525), Omnia opera, Ingolstadt 1543, fol. 192r).

[130] De sacrificio missae (Köln 1526), fol. LXI r.

[131] Vgl. E. Iserloh, Die Eucharistie in der Darstellung des Joh. Eck, Münster 1950, S. 352—357; 192—195.

[132] Apologia ... adversus mucores et calumnias Buceri super actis comitiorum Ratisponae, Ingolstadt 1542, fol. 27 v.

unendlich gewesen als Sühne für unsere und der ganzen Welt Sünden, während das tägliche Opfer der Messe nur begrenzten Wert habe. Denn sonst genügte ja täglich eine Messe in der ganzen Welt und eine Messe sei ausreichend für die sofortige Befreiung der Seele eines Toten, ja an jedem Tag würde das ganze Fegefeuer leer, und das Totengedächtnis am Jahrestag, bzw. am 7. oder 30. Tag, hätte keinen Sinn[133]. Nach Eck ist es offensichtlich töricht zu behaupten, die tägliche Opferung sei gleich wirksam wie die am Kreuze. „Denn", so argumentiert er, „es ist mehr, sich einmal im Tode hinzugeben, als tausendmal tausendmal das Gedächtnis des Leidens und des Todes zu feiern. Deshalb ist der Wert der Messe begrenzt, der Wert des Todes Christi dagegen unendlich. Darum ist er auch nur einmal gestorben, einmal geopfert worden am Altar des Kreuzes, während wir das Gedächtnis in den Mysterien täglich begehen"[134]. Das Beispiel der Kerze, die für alle leuchtet, und die Berufung auf Hieronymus, bzw. den Kanon ‚Non mediocriter', lehnt Eck ab. Unter Berufung auf Gabriel Biels Expositio Canonis betont er, daß es sich zwar immer um dieselbe Opfergabe handelt, aber um eine andere Weise des Opferns und deshalb auch um eine andere Wirksamkeit[135]. Aber die Messe ist nicht allein deshalb von begrenztem Wert, weil sie „nur" das Gedächtnis des Kreuzesopfers ist und nicht dieses selbst, sondern auch wegen der unterschiedlichen Würde des Opferpriesters. Eck hat hier nicht den Liturgen im Auge, sondern die streitende Kirche. Sie ist die *offerens principalis* und ihr Verdienst und ihre Wohlgefälligkeit vor Gott sind nur beschränkt und von Fall zu Fall verschieden[136]. Also nicht nur *ex opere operantis*, sondern schon *ex opere operato* ist der Wert der Messe und deshalb erst recht ihre faktische Wirkung begrenzt.

Eck bietet damit in unserer Frage in besonders pointierter Weise die ungenügende Lösung der spätmittelalterlichen Theologie an, obwohl die Auseinandersetzung mit den Reformatoren nach einer Vertiefung verlangte und diese im Werk Cajetans schon vorlag. Ja, Eck formuliert seine Ansicht als Kritik an dem „Regensburger

---

[133] *Si oblatio hodierna est aeque efficax, sicut in die parasceves in ara crucis, sequitur nullam esse distantiam inter sacrificium cruentum et incruentum, nullam esse differentiam inter oblationem veram realem et inter repraesentativam: Nihil referre inter Christum vere oblatum et exemplar illius et commemorationem semel facti sacrificii. Sequeretur, si essent oblationes aeque efficaces, essent eiusdem valoris: oblatio autem Christi in cruce fuit infiniti valoris, quia ipse est Propiciatio pro peccatis nostris et totius mundi ... oblatio autem quotidiana in missa est finiti valoris, alioquin sufficeret quotidie una missa in toto mundo ...* (Apologia fol. Lr.).

[134] *Cum plus sit semel se in mortem offerre, quam millies millies illius passionis et mortis memoriam celebrare. Unde valor missae finitus, valor mortis Christi infinitus ...* (Apologia fol. L v).

[135] *Licet enim sit idem Christus, qui utrobique offertur, ac ita in oblato nulla est differentia, sed in modo offerendi ac efficacia oblationis ... quia alia sit oblatio sacerdotis, alia etiam efficacia secundum applicationem sacerdotis plus vel minus* (Apologia fol. LI r).

[136] *Oblationis in missa efficaciam non esse eandem vel aequalem (non respiciohic ad sacerdotem bonum vel malum, devotum vel frigidum), quia offerens principalis, ecclesia militans, cuius minister est sacerdos, non semper est aequalis meriti et acceptationis apud deum, sed in uno tempore plus in alio minus* (Apologia fol. LI r).

Buch", in dem von katholischer Seite, zum mindesten unter deren entscheidender Mitarbeit, der Versuch gemacht worden war, die Lehre vom Meßopfer so zu fassen, daß die Kritik von Seiten der Reformatoren hinfällig wurde, d. h. die Einheit von Kreuzesopfer und Messe stark herauszustellen und als Konsequenz daraus, die unendliche Wirkkraft der Messe zu betonen.

Abschließend können wir feststellen: Die Diskussion über den Wert und die Wirkung der Messe geht durch das ganze Mittelalter. Die Meinung, daß die Wirkkraft der Messe schon in sich und nicht erst auf Grund der Disposition der beteiligten Menschen begrenzt ist, setzte sich im Spätmittelalter immer mehr durch. Um allzu absurde Folgerungen daraus zu vermeiden, wurde die Unterscheidung verschiedener Opferfrüchte notwendig. Die Praxis der Kirche und ihre Bestimmungen über das Meßstipendium schien die Lehre von der endlichen Wirkkraft zu begünstigen und hat auch faktisch viel dazu beigetragen, daß sie die Oberhand bekam. Umgekehrt hat dann diese theologische Meinung wiederum die Praxis bestimmt. Sie hat einer quantitativen und dinglichen Auffassung der Eucharistie im Spätmittelalter Vorschub geleistet und ihren Geschehnischarakter und ihren Vollzug im Glauben und in personaler Hingabe immer mehr in den Hintergrund treten lassen, woran sich u. a. die Kritik der Reformation entzündete.

DIE VERGEGENWÄRTIGUNG DES APOSTELKOLLEGIUMS

Eine Bemerkung zum Selbstverständnis und zur Aufgabe des Konzils

Von Dr. Eberhard Haible, Wangen im Allgäu

Das angekündigte Konzil könnte so etwas wie ein zweites Quini-Sextum[1] werden und damit eines der ganz wenigen unter den gewöhnlich für ökumenisch erachteten, das sich nur mit disziplinären Fragen befaßt[2]. Jedenfalls hat sich im vorbereitenden Gespräch, soweit es öffentlich geführt wird, noch kaum eine dogmatische Linie abgezeichnet, von einer Diskussion, die mit den heftigen Auseinandersetzungen zur Infallibilitätsfrage vor dem Ersten Vatikanum[3] verglichen werden könnte, ganz zu schweigen. Immerhin scheint Kardinal Tardini als Präsident der vor-vorbereitenden Kommission neben der Stellung des Laien in der Kirche vor allem eine Klärung des Bischofsamtes auf dem Konzil für möglich erachtet zu haben[4], und unter den vorbereitenden Kommissionen, die Papst Johannes XXIII. an Pfingsten 1960 eingesetzt hat, befindet sich auch eine solche *de Episcopis et de dioeceseon regimine*[5]. Die Formulierung deutet aber eher an, daß es hier um Rechtsfragen, um das *regimen* geht[6]. Dabei könnte die innere Logik der bisherigen Konzilsbeschlüsse, wenn man eine solche annehmen darf, eher eine dogmatische Bestimmung des Bischofsamtes erwarten lassen, die zumindest in einer Form, die mit der Unfehlbarkeit und dem Jurisdiktionsprimat des Papstes zu vergleichen wäre, bisher nicht vorzuliegen scheint[7]. Während nämlich die ersten Konzilien die Einheit von Gott und Mensch in Christus betrafen, wandten sich die mittelalterlichen Generalsynoden hauptsächlich den

---

[1] Damit ist natürlich nicht auf den antiwestlichen Charakter, sondern darauf angespielt, daß dieses im Abendland nicht anerkannte Konzil von 692 nur Fragen der Disziplin aufwarf, die auf dem fünften und sechsten allgemeinen Konzil (dem II. und III. zu Konstantinopel von 537 bzw. 680) nicht zur Sprache gekommen waren. Vgl. Bihlmeyer-Tüchle, Kirchengeschichte I[13] (1952), S. 310f, und Hubert Jedin, Kleine Konziliengeschichte (Herderbuch Nr. 51), Freiburg/Br. 1959, S. 32.

[2] Man könnte allenfalls noch die drei ersten der als allgemein geltenden Generalkonzilien im Lateran von 1123, 1130 und 1179 und das erste zu Lyon von 1245 zum Vergleich heranziehen; vgl. Bihlmeyer-Tüchle II[13] (1952), S. 168. 171. 180. 269, und Jedin a. a. O. S. 42—47. 50ff.

[3] Vgl. Butler-Lang, Das Vatikanische Konzil[3], München 1933, S. 89—106. Bihlmeyer-Tüchle III[13]/[14], Paderborn 1956, S. 392f, Jedin a. a. O. S. 109f.

[4] Vgl. den Bericht über seine Pressekonferenz vom 30. Oktober 1959 in Herder korrespondenz (HK) 14 (1959), S. 104f.

[5] Das Motu proprio „Superno Dei nutu", durch das die Kommissionen eingesetzt werden, wurde im „Osservatore Romano" vom 5. Juni 1960, S 1 veröffentlicht.

[6] Vgl. auch HK a. a. O. S. 105.

[7] Bezeichnend dafür ist z. B., daß der Denzinger ([27] 1951) dem langen Verweis auf Definitionen und Lehrbestimmungen über das Papsttum (Index III S. [14] bis [17]) eine solche über das Bischofsamt überhaupt nicht erst folgen läßt. Von den auf S. [61] angegebenen Stellen handeln die meisten von der Bischofswahl und -weihe, die übrigen von ihrem Verhältnis zum Papst. Zwar halten Pohle-Gummersbach (Dogmatik I[10], Paderborn 1952), S. 73f den Satz für *de fide definita*, daß „die rechtmäßigen Bischöfe ... als Nachfolger der Apostel authentische Träger des kirchlichen Lehramtes über ihre Untergebenen" seien. Dafür berufen sie sich auf das Tridentinum (D 960) und das Vatikanum (D 1821). Dagegen versehen Neuner und Roos (Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, Regensburg 1948) die entsprechenden Nr. 631 und 370 nicht mit fettgedruckten Randzahlen, mit denen sie „die unfehlbaren Entscheidungen" kennzeichnen (S. 22). Jedenfalls ist die Bestimmung sehr allgemein und nicht Hauptthema der betreffenden Kapitel.

verschiedenen Fragen der Einheit der Kirche in Christus zu[8], während die beiden ersten, hinter uns liegenden Konzilien der Neuzeit auf die Heilsbedeutung des Menschen in seiner Abhängigkeit von Christus eingingen. Während also das Tridentinum die Mitwirkung des Menschen im Heilsgeschehen überhaupt definieren und im Sakramentsbegriff unterbauen mußte, hat das Erste Vatikanum gewissermaßen dem Papst den ihm gebührenden Platz in der Kirche angewiesen, auf dessen dogmatische Bestimmung die Bischöfe (und nach ihnen die Laien) bis heute noch warten. Hier wäre also die Aufgabe des neuen Konzils zu suchen. Da es, wie gewöhnlich[9], zuvörderst eine Versammlung eben der Bischöfe sein wird, könnte das auch zum Selbstverständnis des Konzils als solchen beitragen, das durch die Unfehlbarkeit des Papstes ein wenig in den Schatten gestellt zu sein scheint. Schon die Tatsache, daß nach der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit überhaupt noch ein Konzil in Aussicht genommen ist, kann auf die tatsächliche Bedeutung des Episkopats und des Konzils als seiner Versammlung um den Papst hinweisen. Zudem könnte eine solche Definition den getrennten Bischofskirchen des christlichen Ostens ihren verbliebenen Platz in der Gesamtkirche nicht weniger deutlich machen, als eine solche des Laikats den westlichen Volkskirchen ihren möglichen Ort in ihr aufzeigen könnte.

1. Die Aufgabe des Apostelkollegiums

Nun ist es aber die unbestrittene Lehre der Kirche, daß das Bischofsamt in irgendeiner Form auf das Zwölferkolleg der Apostel zurückzuführen ist[10], ohne daß die genauere Weise dieser Herkunft heute schon definitiv festgelegt wäre (vgl. Anm. 7). Die erste Frage, die wir uns also stellen müssen, ist die nach der Aufgabe des Apostelkollegiums, von deren Besonderheit dann die Stellung ihrer Nachfolger im Bischofsamt abzuheben wäre. Dabei können wir uns auf die Bedeutung der Apostel für die Grundlegung der christlichen Verkündigung beschränken, da die Bischofsweihe im Rahmen der Tridentinischen Sakramentenlehre[11] zumindest um einen Schritt weiter geklärt ist als die Lehrautorität der Bischöfe, und weil ja auch das Konzil von 1870 vor allem die Unabänderlichkeit der päpstlichen Lehrentscheidungen im Auge hatte[12]. Die Frage, die wir uns in diesem Zusammenhang stellen müssen, ist die, ob die Offenbarung, wie es das Hl. Offizium in dem Dekret „Lamentabili" vom 3. Juli 1907 gegen die Modernisten festgelegt hat[13], mit dem Tod des letzten Apostels abgeschlossen war[14], oder ob aus dem Anfang des Hebräerbriefes[15] nicht vielmehr eine noch engere Begrenzung herauszulesen ist, nämlich die, daß Gott schon in Christus sein letztes Wort zu uns gesprochen habe.

[8] Während sich die meisten dieser Synoden auf die Lage der Westkirche beschränken, deren innere Einheit sie vom Investiturstreit bis zum Papstschisma immer wieder festigen mußten, behandelt das zweite Konzil von Lyon (ab 1271) und das von Basel nach seiner Verlegung nach Ferrara und Florenz (1437—39) auch die Einheit mit der Ostkirche.

[9] Eine Ausnahme stellt neben der Teilnahme von Fürsten an fast allen Konzilien vor 1870 nur das Konzil von Konstanz (1414—18) und Basel (1431) dar. Bihlmeyer-Tüchle, a. a. O. II, S. 391 und 397.

[10] Vgl. can. 320 und Pohle-Gummersbach a. a. O.

[11] Das Konzil von Trient hat seine diesbezüglichen can. 2 (D 962) und 6—7 (D 966f) auf seiner 23. Sitzung am 15. Juli 1563 zu Trient beschlossen.

[12] Freilich kommt auch die Rechtstellung des Jurisdiktionsprimates ausführlich zur Darstellung (D 1824—31), dem sich die des Lehramtes der Päpste anschließt (D 1832—40).

[13] D 2021.

[14] Als Terminus ad quem folgt das auch aus D 783.

[15] Hebr. 1, 2, vgl. Josef Rupert Geiselmann, Die lebendige Überlieferung ... im Geiste ... Joh. Ev. Kuhns, Freiburg/Br. 1959, S. 171f, und Otto Kuß im Regensburger NT 8 (1953) S. 24 z. St.

Wir haben nun nicht die Absicht, das Wort aus „Lamentabili", das zweifellos der üblichen Kirchenlehre Ausdruck gibt[16], durch eine unsichere Exegese einer verengenden Deutung zu unterziehen, als wolle es nur sagen: spätestens mit dem Tod des letzten Apostels sei die Offenbarung abgeschlossen, und die Schrift lehre uns darüber hinaus, echt neutestamentliche Offenbarung könne überhaupt nur im Wort des Meisters selbst begründet sein. Wir meinen vielmehr, daß uns die neuere Forschung über den vor-neutestamentlichen Ursprung der christlichen Botschaft[17] eine Deutung nahelegt, die beide Abgrenzungen der Offenbarung miteinander verbindet. Die christliche Verkündigung, die uns in einer theologisch entfalteten Form in den neutestamentlichen Schriften vorliegt, hat nämlich eine doppelte Quelle, die Worte Jesu und das Wort der Apostel über Jesus Christus. Ja, es gilt sogar festzuhalten, daß das Wort über Christus, die Verkündigung von seinem Tod und seiner Auferstehung, ihrer Schriftgemäßheit und Heilsbedeutung zumindest im Aufbau der Kirche nach Pfingsten sogar älter und bis in fast alle Schichten des NT hinein[18] auch ausschlaggebender waren, als Jesu eigene Lehre. Das braucht nicht zu verwundern. Obwohl Jesus selber redete wie einer, der Macht hat[19], war es seinem Wort doch nicht vergönnt, auch nur einen kleinen Kreis seiner Jünger[20] gläubig über das Kreuz hinaus um sich zu erhalten[21]. Erst das Osterereignis gab den Jüngern Jesu die Gewißheit, daß ihr Meister, seinem eigenen Anspruch gemäß[22], der Messias und Gottessohn sei[23]. Erst durch die Begegnung mit dem auferstandenen Herrn gelangten die Elf zum rechten Verständnis der Worte des Meisters, in denen er die eigene Heilsbedeutung bezeugte und zugleich Gott anders seinen Vater nannte, als er es seinen Jüngern zubilligen konnte (Anm. 22). Und erst jetzt erkannten sie die Tragweite seiner Verheißungen, die sie nach dem Ausweis des Lukasevangeliums (18, 34) zuvor noch nicht verstanden hatten. Und so verstehen auch wir, daß Petrus an Pfingsten noch nicht mit einer Wiederholung der Lehre Jesu vor die erstaunte Menge tritt, sondern mit einem Aufweis seiner Heilsbedeutung aus dem Alten Testament[24]. Auch die übrigen Missionspredigten der Apg, in denen man zurecht einen Nachhall des urapostolischen Kerygmas selber gefunden hat[25], halten sich im Aufbau bei aller sonstigen situationsgerechten Verschiedenheit doch immer wieder an das Predigtschema, auf das sich auch Paulus seiner wankelmütigen Gemeinde von Korinth gegenüber beruft[26], und das nur Christi Tod und Auferstehung, ihre Schriftgemäßheit und geschichtliche Bezeugung[27] umfaßt. Dagegen wird Jesus als Lehrer seiner Gemeinde noch gar

[16] Vgl. auch Pohle-Gummersbach, a. a. O. S. 79ff.

[17] ZB. Josef Rupert Geiselmann, Jesus der Christus, Stuttgart 1951.

[18] Nur der Jakobusbrief, der im Sinn der Frühdatierung Jesu galiläische Botschaft weiterentfaltet hat, umfaßt, ohne sie zu kennzeichnen, viele Worte des Meisters (2, 5. 8—11. 13; 3, 12; 5, 12), während er Tod und Auferstehung so gut wie nicht erwähnt (höchstens Jesu Tod 5, 6. 11 in einer heute aufgegebenen Exegese).

[19] Mt 7, 29.

[20] Vgl. dazu Jo 6, 60ff.

[21] Vgl. vor allem Mt 26, 56. 69—75; Lk 24, 21. 41; Jo 20, 25 und die eine Ausnahme des Jüngers, „den er liebte", Jo 19, 26.

[22] Vgl. von den Menschensohnstellen vor allem Lk 12, 8f und Theol. Revue 54 (1958) 102f (A. Vögtle), dazu die Vater- und Sohnsprüche im Urteil von Josef Schmid, Regensburger NT 2², S. 19f.

[23] Vgl. die Begründung der Messiasprädikate des urapostolischen Kerygmas im Ereignis der Auferstehung Jesu, Geiselmann a. a. O. S. 108—12.

[24] Geiselmann ebd.

[25] Geiselmann S. 20f.

[26] 1 Kor 15, 3ff; Geiselmann S. 44 u. ö.

[27] Das ist wohl der Sinn des „und ist begraben worden ... und ist dem Kephas erschienen"; Geiselmann S. 101f.

nicht erwähnt. Zwar gehört zu den traditionellen Messiasprädikaten, die aus der Schrift des AT auf Jesus übertragen wurden, auch das des Propheten, wie Moses einer war[28]. Aber — wie alle Messiasprädikate — gehört auch dieses erst zur Folgerung aus dem Jesusgeschehen, und erst die Evangelisten, die Jesu Wort in zunehmendem Umfang zur Klärung seiner Heilsaufgabe herangezogen haben, berufen sich auf den Wortlaut dieser Weissagung[29], ohne Jesus noch den Propheten zu nennen[30]. Welch geringen und beiläufigen Raum die Worte Jesus in den Briefen des hl. Paulus einnehmen, ist bekannt[31], und ebenso, daß sich Johannes nicht scheut, Jesu Worte nicht nur in eine andere Sprache, sondern auch in ein anderes, antignostisches und eigenes Denken zu übersetzen[32]. Gerade er läßt den breiten Strahl der Auferstehungssonne auf das ganze Wirken des Meisters zurückfallen[33]. Aber auch die Synoptiker sind Theologen in der Auswahl, der Zusammenstellung[34] und in Einzelfällen auch der Weiterformung an den Worten Jesu[35], die sie der schon gebildeten und im Glauben noch zu festigenden Gemeinde vortrugen[36].

Daraus, so meinen wir, ergibt sich für die Apostel eine eigene Aufgabe, die es rechtfertigt, den Abschluß der Offenbarung mit dem Tod des letzten von ihnen zu verbinden, ohne Christus als das letzte Wort Gottes an die Menschheit in Frage zu stellen. Denn schon Johannes weiß, daß Jesus Gottes Wort nicht nur sagt, sondern ist[37], und da auch der Hebräerbrief nur die Taten, nicht aber Worte Jesu verkündigt, braucht es seiner Absicht nicht zu widerstreiten, wenn wir unter dem Wort, das Gott nach seiner Lehre in diesen letzten Tagen durch seinen Sohn zu uns gesprochen hat (1, 2), eben das verstehen, was dieser Sohn auf Erden getan hat und erleiden mußte. Denn nicht nur hört der Jude aus der Bezeichnung Wort auch die Bedeutung Tat heraus[38]. Nein, er weiß auch aus der Schrift, daß Gott oft genug durch die symbolischen Handlungen seiner Propheten[39] deutlicher gesprochen hat, als selbst durch ihr Wort. Und auch dieses Wort ist immer Deutung eines Geschehens, wie es ja Aufgabe des Propheten war (und ist), die Zeit im Auftrag des daseienden Gottes, Jahwes also, zu deuten[40]. Wenn also die Apostel das Jesusgeschehen vom Alten Testament her deuten[41], tun sie formal nichts anderes, als ihre Vorgänger, die alttestamentlichen Propheten: sie deuten es als Heilsgeschehen, indem sie es als Fortsetzung der früheren Taten Gottes in der Heilsgeschichte aufweisen[42]. Sie sagen das Wort, das Jesus ist, und ergänzen und begründen dadurch das Wort, das Jesus sagt. Ja, man kann ihre kerygmatische Aufgabe zuförderst darin sehen, daß sie das Geschehen um Jesus und seine Worte bezeugen und deuten, wie es dem Verständnis ihrer Hörer angemessen ist.

---

[28] Apg 3, 22f; Geiselmann S. 112.
[29] Mk 9, 7 = Dt 18, 15; Regensburger NT 2, 169.
[30] So erst wieder Jo (4, 19) 6, 14 7, 40 im Urteil des Volkes, vgl. 1, 21.
[31] Vgl. Geiselmann S. 62f und die dort zitierten Stellen.
[32] So Alfred Wikenhauser, Einleitung in das NT, Freiburg 1953, S. 213, und Regensburger NT 4 (1948) S. 22.
[33] Vgl. z. B. Jo 2, 21f.
[34] Vgl. Wikenhauser, Einl. S. 123f. 135—40. 157—60.
[35] Vgl. etwa Lk 11, 13 mit Mt 7, 11.
[36] Vgl. dazu Lk 1, 3f.
[37] Jo 1, 1.
[38] Vgl. dafür Lk 1, 37.
[39] Z. B. 3 Kg 22, 11; Is 20; Jr 27f; Ez 12 u. ö.
[40] So greifen die Propheten Isaias (z. B. Kp 7) und Jeremias (im Kampf mit Babylon ab Kp. 7) in die Politik der Könige von Juda ein.
[41] Vgl. Lk 24, 25ff. 44—48; 1 Kor 15, 3ff und Geiselmann S. 57. 108ff u. ö.
[42] Geiselmann ebd.

2. Die Einmaligkeit des Apostelamtes

Nun ist das aber weithin die Aufgabe jedes christlichen Predigers, und es gilt zu fragen, warum nach Jesu Tod das Zwölferkollegium nur ein einziges Mal und das durch die Wahl des Apostels Matthias[43], ergänzt worden ist, während die späteren Amtsträger der Kirche Diakone, Episkopen und Presbyter[44] genannt werden. Davon darf uns auch der Anspruch des hl. Paulus, nicht weniger Apostel zu sein als die Zwölf[45], nicht ablenken. Wir müssen daran erinnern, daß sich das Apostolat des hl. Paulus wesentlich von dem des Zwölferkreises unterschied: er war mehr als nur ein Missionar der Kirche[46], da er vor Damaskus von Jesus selbst eingesetzt war[47], und doch weniger als die Zwölf, auf deren Zeugnis für Jesu Tod und Auferstehung er sich berufen muß[48]. Unsere Frage muß sich auf das Zwölferkolleg beschränken, näherhin auf den Grund, warum es zunächst durch Matthias ergänzt wurde, während man es späterhin aussterben ließ.

Die Antwort darauf ergibt sich aus der Geschichtlichkeit der Offenbarung. Gott hat sich nicht nur überhaupt und allen offenbart in der Schöpfung[49]. Sondern er hat auch zu seinem Volk gesprochen in der Geschichte, „einst" (Hebr 1, 1) durch die Propheten, „in diesen letzten Tagen" durch seinen Sohn. Seither kann es keine (inhaltliche und für jeden bestimmte) Offenbarung mehr geben[50], sondern nur noch eine Vertiefung und Auslegung dessen, was schon gesagt worden ist[51]. Diese Auslegung ist vielen Amtsträgern anvertraut. Die Offenbarung dagegen erging nur an wenige. Unter ihnen kommt den Zwölfen der erste Rang zu: sie haben nicht nur selbst gehört, was Jesus gelehrt hat[52]. Sie haben es erlebt, wie sein Wort vor ihren Augen in Erfüllung ging[53]. Sie können nicht nur die Verheißung, sie können auch die Erfüllung bezeugen. Sie allein unter allen Amtsträgern der Kirche sind Augen- und Ohrenzeugen des ganzen Geschehens um Jesus, seiner eigenen Worte, und der „Worte" (oder Taten) Gottes, die er nach seinem Tod an ihm geschehen ließ. Sie haben den Auferstandenen gesehen und mit ihm gespeist[54]. Dieses Geschehen gehört mit zur Offenbarung selbst, es hat bei der Verkündigung sogar (zeitlich oder sachlich) den Vortritt gehabt. Und sie sind umgekehrt die einzigen, die im Gegensatz zu andern, die auch dabei waren, Barsabas (Apg 1, 23) zum Beispiel, das Wort Jesu und das Geschehen um Jesus auch als „Diener des Wortes" (Lk 1, 2), als „von Gott vorherbestimmte Zeugen" (Apg 10, 41), als Träger des Auftrags Christi richtig verstehen und deuten können.

---

[43] Apg 1, 15—26.

[44] Vgl. Apg 11, 30. 14, 23; 15, 2. 4. 22f; 16, 4; 20, 17. 28; 21, 18; Phil. 1, 1; 1 Tim 3, 2. 8. 12; 4, 6; 5, 17. 19; Tit. 1, 5. 7. 8; Jak 5, 14; 1 Petr 5, 1; 2 und 3 Jo 1.

[45] Vgl. die Überschriften von Röm, 1 Kor, 2 Kor, Gal, Eph, Kol, 1 Tim, 2 Tim und Tit u. ö.

[46] Apostel kann im NT gelegentlich ein Äquivalent für die lateinische Übersetzung dieses Wortes sein und Missionar bedeuten, so Apg 14, 4. 14, wo Barnabas neben Paulus als solcher gilt, und Röm 16, 7 über die sonst unbekannten Junias und Andronikus.

[47] Vgl. vor allem Gal 1, 1 und das folgende Kapitel insgesamt.

[48] Auch das hat Geiselmann a. a. O. S. 38f. 66—78 nachgewiesen.

[49] Vgl. Röm 1, 19ff und (indirekt) das Erste Vatikanum, D 1785.

[50] Karl Rahner und Th. Baumann bestimmen das Wesen der sog. „Privatoffenbarungen" als göttlichen Imperativ, der als solcher freilich auch der ganzen Kirche gelten kann (Visionen und Prophezeiungen, Freiburg/Br. 1958, S. 27).

[51] Vgl. dazu Jo 16, 13f; 1 Kor 2, 15f und E. Haible in ThGl 49 (1959) 107ff.

[52] Vgl. Mt 9, 9 pp; Lk 1, 2 (Geiselmann S. 36ff); Apg 1, 21f.

[53] Vgl. dazu Jo 2, 21f; 19, 35 (21, 24f).

[54] Vgl. Lk 24, 36ff, auch Jo 20, 24ff.

Daher weiß sich die neutestamentliche Kirche an ihr Wort gebunden. Selbst Paulus, Apostel durch die Einsetzung Christi, ist auf ihr Zeugnis für eben den Tod und die Auferstehung Christi angewiesen[55], aus der er seine eigene Theologie entfaltet. Auch Jesu brüderliche Ethik und sein Anspruch, Gott anders seinen Vater zu nennen, als seine Jünger[56], wird (vor allem bei Mt und Lk) dem Bericht der Apostel (oder ihrer Schüler) eingeordnet[57]. Jesus spricht nicht nur zur Kirche, er spricht zugleich auch durch die Kirche. Er spricht zu ihr und durch sie mit seinen eigenen Worten, aber auch seine Taten sprechen im Wort der Apostel für ihn. Denn zur Kirche und durch sie spricht Jesus im Wort der Apostel, ob sie es selber sagen, oder ob ihr Wort von andern weitergesagt oder weitervertieft wird. Die (gleich wie vermittelte) Herkunft von den Aposteln und die Übereinstimmung mit ihrer Lehre sind daher ein wichtiges Indiz bei der Festlegung des neutestamentlichen Kanons gewesen[58]. Und auch die Kirche, die den Kanon schon hat, weiß sich immer noch an die ganze Überlieferung der Apostel gebunden[59].

3. Die Vergegenwärtigung durch die Bischöfe

Augenzeugen und Diener des Wortes zugleich sind nur die Zwölf. Und doch sind nicht nur sie allein Diener des Wortes. Neben ihnen steht Paulus, der zwar den geschichtlichen Inhalt seiner Verkündigung und das Prinzip ihrer Deutung aus der Schrift des AT von den Zwölfen übernimmt[59], sie aber doch in einem sehr persönlichen theologischen Stil[60] auslegt und weiterführt. Neben ihnen stehen auch Markus und Lukas und — wenn die Kritik nicht völlig irregeht — auch noch andere Nichtmitglieder des Zwölferkreises, deren Schriften wir bis heute zu denen des NT zählen[61]. Dazu kommen die neutestamentlichen Propheten[62], kommt Pauli Mitknecht Epaphras[63] als Prediger in Kolossä, kommt Apollos in Ephesus und Korinth[64], kommen Timotheus und Titus und all die andern, denen die christliche Lehre weiterzutragen nach dem Zeugnis des NT anvertraut war. Darüber kann kein Zweifel unter den christlichen Konfessionen sein, in denen bis heute besonders bestallte Männer (und Frauen) zur Verkündigung aufgestellt sind. Eine andere, für uns Katholiken besonders wichtige Frage ist die nach der besonderen Stellung der Bischöfe unter den berufenen christlichen Predigern, und zwar nicht nur ihrer rechtlichen, sondern auch ihrer dogmatischen Seite nach. Die Lehraufsicht[65], die ihnen zusteht, könnte ja gleichermaßen ein rein kirchlicher Auftrag, vergleichbar mit dem eines staatlichen Schulrates sein, wie die Ausübung ihres Amtes als Nachfolger der Apostel, oder ein bloßer Dienst im Auftrag des Papstes, dem eines Nuntius vergleichbar. Besonders die letztere, sicher falsche Auffassung könnte einem oberflächlichen Betrachter der nachvatikanischen Entwicklung naheliegen, der nur auf das Konzil und die seitherige Praxis, nicht aber auf das Selbstverständnis der Kirche als einer auch episkopalen zu

[55] 1 Kor 15, 3ff und Geiselmann a. a. O. S. 73—78.
[56] Vgl. auch E. Haible, Trinitarische Heilslehre, Stuttgart 1960, S. 34.
[57] Vgl. Wikenhauser, Einl. S. 180ff.
[58] Ebd. S. 19 und S. 405.
[59] So vor allem das Konzil von Trient, D 783.
[60] Vgl. dazu irgendeine Theologie des NT, auch Haible a. a. O. S. 47ff.
[61] Wikenhauser nennt a. a. O. Jakobus (S. 344), Judas (S. 352), den Hebr (S. 336) und die Apk (S. 397f).
[62] Vgl. Apg 8, 1ff; 11, 27; 13, 1; 15, 32; 21, 10; 1 Kor 12, 28; Kp. 14; Eph 2, 20; 3, 7; 4, 11; Apk 16, 6; 18, 20. 24; 22, 6. 9 und Heinrich Schlier, Der Brief an die Eph., Düsseldorf 1957, S. 142 u. ö.
[63] Kol 1, 7.
[64] Vgl. Apg 18, 24; 19, 1; 1 Kor 1, 12; 3, 4ff. 22; 4, 6; 16, 16.
[65] Vgl. can. 336. 343.

schauen gewöhnt ist[66]. Die Frage, die wir also noch stellen müssen, ist die: Wie verhält sich das Lehramt der Bischöfe zum unfehlbaren Petrusamt des Papstes, was ist sein Unterschied, und wie verträgt es sich mit ihm? Diese Frage müßte sich unseres Erachtens auch das Konzil stellen, wenn es sich der oben behaupteten inneren Logik seiner bisherigen Vorläufer anschließen will.

Die Antwort darauf dürfte nach dem oben gesagten nicht allzu schwer fallen. Dem Papst wie den Bischöfen ist die weitere Deutung und Vertiefung der Worte Jesu und des Wortes der Apostel über Jesus anvertraut, und zwar im Unterschied zu den sonstigen Predigern und Theologen die allgemeingültige Deutung. Wäre es nicht so, so wäre es sinnlos, die Bischöfe noch Nachfolger der Apostel zu nennen. Man könnte sie nicht mehr als Verwalter des Lehrgutes bezeichnen, das der Kirche anvertraut ist[67]. Und die bisherigen Konzilien hätten auch insofern, als sie mit dem Papst zusammen eine Einheit bilden, um ihn (oder seine Vertreter) versammelt waren, keine eigenständige Bedeutung mehr neben dem Papst allein. Und es wäre vor allem sinnlos, nach der Definition von 1870 heute wieder ein Konzil einzuberufen, es sei denn im Sinn einer bloßen Beratung des Papstes, nicht aber einer eigenen Beschlußfassung, die zwar der Bestätigung des Papstes bedarf, aber doch als Konzilsbeschluß zu gelten hat[68]. Diese Aufgabe einer allgemeingültigen Lehrbestimmung kann den Bischöfen aber nicht auf dieselbe Weise zukommen, wie dem Papst. Sie ist auch nicht mit ihrer besonderen rechtlichen Lehrgewalt und Lehrverpflichtung ihrer Diözesanen gegenüber zu verwechseln. Denn diese kann fehlbar sein und erhält ihren allgemeingültigen Wert erst durch die Definition des Papstes oder die Zustimmung aller mit ihm verbundenen Bischöfe. Daraus scheint zu folgen, daß die Bischöfe nicht einzeln, sondern als Kollegium, auf dem Konzil versammelt oder einzeln befragt[69], in Übereinstimmung mit dem Papst an der verpflichtenden (und unfehlbaren) Lehrverkündigung der Kirche mitwirken.

Sollte das richtig sein, dann würde das Bischofsamt sich hinsichtlich der kirchlichen Verkündigung vom Petrusamt des Papstes und seiner Unfehlbarkeit dadurch unterscheiden, daß dieser als einzelne Person der Nachfolger eines einzigen Mannes, des hl. Petrus ist, während die Bischöfe insgesamt die Nachfolger des Apostelkollegiums in seiner Gesamtheit wären. Das würde auch klären, warum hunderte von Bischöfen Nachfolger von nur zwölf Aposteln sein können: sie sind es als Kollegium, gleich, wie stark dieses ist. Wenn wir dabei das Verhältnis zwischen Apostelkollegium und Gesamtepiskopat, ob auf dem Konzil versammelt oder über die Welt verstreut in Einigkeit lehrend, als Vergegenwärtigung des Apostelkollegiums durch die Bischöfe bezeichnen, dann in einem ähnlichen Sinn, wie das hl. Meßopfer das Opfer Christi[70] oder die Verkündigung der Kirche das Wort ihres Meisters oder über ihren Meister gegenwärtig setzt[71]. Im letzteren Fall ist sogar eine eigentliche Zugehörigkeit festzustellen: Jesu Wort an die Apostel und das Wort der Apostel über Jesus ist zwar in jeder rechtgläubigen Verkündigung im Auftrag der Kirche zugegen, ob es sich dabei um einen Pfarrer,

---

[66] Vgl. dazu den eindeutigsten Vertreter dieser These unter den Kirchenvätern, Cyprian von Karthago nach Bertold Altaner, Patrologie[3], Freiburg/Br. 1951, S. 148.

[67] Vgl. 1 Tim 6, 20; 2 Tim 1, 12. 14.

[68] Jedenfalls kann daran der Unterschied in der Weise, wie die Beschlüsse des Ersten Vatikanums vom Papst *sacro approbante concilio* im Gegensatz zu denen früherer Konzilien veröffentlicht wurde, nichts ändern, wenn man diesen nicht jeden Wert nehmen will.

[69] So geschehen vor der Definition der beiden jüngsten Mariendogmen; vgl. Bihlmeyer-Tüchle III, S. 390, 497.

[70] Vgl. 1 Kor 11, 23 und das Konzil von Trient (D 938).

[71] Vgl. Jo 14, 26 und E. Haible in ThGl 49 (1959) 107ff.

einen Laien, der die *missio canonica* besitzt, oder die Mutter handelt, die ihrem Kind vom Christkind erzählt. Die Bischöfe aber setzen das Wort Jesu in der Vollmacht der Apostel gegenwärtig und unterscheiden sich von ihnen nur dadurch, daß sie keine Augenzeugen des Jesusgeschehens und keine Ohrenzeugen seiner Worte mehr sind, sondern sie im Sinn einer Norm von den Aposteln überkommen haben. Aber auch das Sakrament kann dem Vergleich dienen: in der hl. Eucharistie wird Christi Opfer unter den sakramentalen Zeichen unter uns gegenwärtig gesetzt, wie das Wort der Apostel vom Kollegium der mit dem Papst verbundenen Bischöfe in das Verständnis unserer Zeit hinein übersetzt und gegenwärtig gesetzt wird. Da es kollegial und verbindlich, ja auf dem Konzil sogar unfehlbar geschieht, wird damit nicht nur das Wort der Apostel (und in ihrem das des Meisters) gegenwärtig gesetzt, wie bei jeder Verkündigung, sondern auch ihr Kollegium, dessen verbindliche Funktion bei der Deutung des Offenbarungsgeschehens und der Worte Jesu auf den Gesamtepiskopat übergegangen, weil er sein Nachfolgekollegium, wenn nicht in der Augenzeugenschaft, so doch in der Lehrbestimmung ist. Der Vergleich mit dem Sakrament kann auch die Beziehungen zur Bischofsweihe, zum sakramentalen Amt des Bischofs andeuten, das wir hier ausgeklammert haben. Dabei wäre aber der Unterschied zu beachten, daß sakramental betrachtet der einzelne Bischof als Inhaber des ganzen Priesteramtes den Apostel gegenwärtig setzt, da ja der Papst ihm hierin nicht überlegen, sondern nur vorgesetzt ist.

Aus all dem scheint zu folgen, daß das Konzil zu den vornehmsten Aufgaben des Bischofsamtes gehört, wenigstens, was seine Lehrbetätigung betrifft. Wenn das kommende Konzil das Bischofsamt als Vergegenwärtigung des Apostelkollegiums definieren würde, könnte es zugleich viel zu seinem eigenen Selbstverständnis als Konzil beitragen und sich als den Vollzug der kollegialen Einheit der Nachfolger der Apostel in unserer Zeit vorstellen. Das würde, wie gesagt, auch den Ruf an die getrennten Bischöfe beinhalten, in das Kollegium heimzukehren, dem anzugehören der wahre Hintergrund ihres nie vergessenen Konziliarismus ist, und ihr Volk mitzubringen, dem — wie ihnen selbst — in der Kirche ein unverwechselbarer Platz angewiesen bleibt.

ZU PRINZIPIENFRAGEN DER ETHIK

Von Prof. Dr. Hans Meyer, Würzburg

Herr Kollege E. Coreth von der theologischen Fakultät in Innsbruck hatte die Liebenswürdigkeit, den dritten Band meiner systematischen Philosophie: „Sittlichkeit, Recht und Staat" im 2. Heft des Bandes dieser Zeitschrift 1960 zu besprechen. Dabei vermeidet er den Unfug, ein Buch von 500 Seiten mit ein paar Zeilen, wenn auch lobhudlerischer Art, abzutun und macht, was bei einer richtigen Besprechung notwendig ist, prinzipielle Bemerkungen, die mich veranlassen, nochmals das Wort zu ergreifen, weniger als Antwort auf diese Bemerkungen, als aus prinzipiellen Gründen.*)

1. Das Wesen des Menschen als das Prinzip der Sittlichkeit wurde im 2. Band des Werkes eingehend dargestellt, brauchte also im 3. Band nicht nochmals wiederholt zu werden. Durch die geschichtliche Bezugnahme wird die Sache eben nicht verdeckt, sondern — das ist ja der eigentliche Zweck — erst richtig aufgehellt. Zur Fundierung der sittlichen Werte (Plural!) genügt nicht „die in sich (immanent) betrachtete menschliche Natur", die es überhaupt nicht gibt, sondern eine die Sache verdeckende Konstruktion ist; es muß vielmehr selbstverständlich die gesamtmenschliche Natur zugrunde gelegt werden, die jeder Zeit transzendiert. Auf solchem Transzendieren beruht ja größtenteils der ethische Bereich. Daraus kann dann der Absolutwert abgeleitet werden, dessen Bestimmung innerhalb der Ethik, wenn man von Wortstreitigkeiten absieht, keine so einfache Sache ist, wie sich das Coreth vorzustellen scheint. Hier wären eine Reihe von grundlegenden Fragen vordringlich und die historische Orientierung sehr nützlich.

2. Richtig ist, daß heute die Frage nach dem Wesen des Menschen weitgehend diskutiert wird. Wichtig ist, nicht zu vergessen, daß auch für diese Bestimmung der Unterschied von wahr und falsch gilt, und daß für so manche Bestimmung der Irrtum ohne Schwierigkeit aufgezeigt werden kann. Auch die historischen und ethnologischen Einsichten haben im Prinzip nichts Neues gebracht. Wir vertiefen uns in die ältesten Erzeugnisse des Griechentums, wir erfreuen uns, stimmen zu oder lehnen ab. Gleiches gilt von der asiatischen Literatur. Wir bewundern die Kunst des Eiszeitmenschen und buchen seine religiösen Vorstellungen. Selbst die Berichte der Missionare werfen die prinzipiell richtige Auffassung vom Menschen nicht über den Haufen. Wir lernen seelisch-geistig überaus unentwickelte Stämme, falsche Wertempfindungen und Werturteile und daraus entspringende Fehlhandlungen, starke Verlagerungen ins Animalische und im Animalischen, seltsame geistige Auswege kennen, aber wir suchen zu korrigieren, zu verbessern, sonst hätte ja das Missionieren keinen Sinn. Die moderne Psychologie und Psychiatrie lenken das Augenmerk auf bisher weniger beachtete Bezirke, lehren uns manche seelischen Bezirke, auch in ihrer Beziehung zum Geistigen, besser verstehen. Ich stimme Werner Sombart bei: „Mit der Lehre des Aristoteles war, wie mir scheint, alles gesagt, was vernünftigerweise über das Problem zu sagen war. Alle Psychologen der Zukunft konnten entweder nur die Gedanken des Aristoteles wiederholen, oder sie konnten Irrtümer verbreiten, indem sie von seiner Lehre abwichen". Das Mittelalter hatte mit Recht auf Aristoteles aufgebaut, während sich in der Neuzeit neben dem weiterfließenden Strom hominist ischen Denkens ein Strom animalistischen Denkens immer mehr ausbreitete, bis schließlich in der 2. Hälfte des „dunklen" 19. Jahrhunderts, „als die Nacht des naturalistischen Zeitalters herabsank",

---

* Wie ersichtlich, handelt es sich bei der Veröffentlichung des vorliegenden Beitrags um einen Wunsch von Herrn Prof. H. Meyer, dem die Schriftleitung gerne entsprochen hat.

der Kosmos völlig zertrümmert und der Mensch gänzlich vertiert wurde. „Die Frage nach der Richtigkeit der einen oder der anderen Auffassung des Hominismus und des Animalismus ist, wie ich hoffe, durch die gesamte Darstellung dieses Buchteils in dem Sinne beantwortet worden, daß die Verkennung der Spezifizität des Menschen, wie sie sich der Animalismus zuschulden kommen läßt, eine Verirrung des menschlichen Denkens ist. Dabei möchte ich vor dem Irrtum warnen, als ob es sich hier etwa um eine weltanschauliche Stellungnahme handle, über die niemand vor dem Forum der Vernunft Rechenschaft abzulegen verpflichtet ist. So liegt die Sache ganz und gar nicht. Vielmehr handelt es sich bei dem Gegensatz von Hominismus und Animalismus um eine ganz schlichte Frage des ‚richtig' oder ‚falsch', die mit den Mitteln der ‚positiven' Wissenschaft restlos beantwortet werden kann. Wer nicht einsieht, daß der Mensch ein Geschöpf sui generis, besonderer Art ist, das aus dem Naturganzen herausfällt und seine besonderen Bahnen wandelt, befindet sich ganz einfach im Irrtum. Er kann sich ganz und gar nicht auf die Position seiner besonderen Weltanschauung zurückziehen, sondern muß dem Gegner Rede und Antwort stehen. Er muß sich auch, wenn er guten Willens und zu der richtigen Erkenntnis befähigt ist, durch Gründe von seinem Irrtum überzeugen lassen." Solche Gründe, die für die Menschlichkeit des Menschen sprechen, enthält Sombarts Anthropologie in Hülle und Fülle, die eine Bestimmung für die Ethik zulassen.

3. Besonders schein Coreth (und wahrscheinlich auch andere) meine Ablehnung des scholastischen Satzes, alles willentliche Handeln geschehe stets sub ratione boni, und mein Satz: „Der Terminus bonum schreit auf gegen eine solche Mißhandlung" irritiert zu haben. Dem gegenüber möchte ich mit Nachdruck meinen Standpunkt verteidigen. Coreth sucht mit einer gewissen Scholastik auf das ontologische Gebiet hinüber zu wechseln und das bonum nicht als sittliches, sondern als ontisches Gut zu betrachten. In der Ethik hat aber nicht das Ontische, sondern das Ethische den Primat, primär die Gesinnung, aber auch die Werthaftigkeit des intendierten Objektes. Jene Kraft, die stets das Böse will, handelt, weil die Gesinnung obenan steht und den Ausschlag gibt, stets sub ratione mali, auch wenn dabei ontisch Gutes als Erfolg herauskommt. Es gibt aber viele Fälle, in denen nicht bloß der Wille schlecht ist, sondern auch das Ergebnis nicht die Schaffung eines ontisch Wertvollen, sondern seine Zerstörung bedeutet. Wenn Hitler Millionen Menschen umbringen, vergasen ließ, dann bedeutete das Zerstörung von geistig-sittlichen Personen, ein schwerer Verstoß gegen ens et bonum convertuntur. Wo ist da das ontische bonum? Vielleicht in der Zerstampfung der Knochen der Vergasten zu Mehl und ihre Verwendung als Kunstdünger? Wir wollen doch nicht erleben, daß der (ontische) Seligsprechungsprozeß für Herrn Hitler und Genossen eingeleitet wird. Dem Hinweis auf einen etwaigen Irrtum solcher Diktatoren ist zu entgegnen: es gibt auch einen schuldbaren Irrtum. Der Mensch ohne Freiheit, dieser Urgrundlage der Person, ohne Freiheit zum Bösen, wäre ein Automat des Guten. Daß auch dem Mittelalter diese Auffassung bekannt war, dafür bürgt die Lehre des Skotus vom finis praestitutus.

Auch Thomas kennt de verit. 22, 6 ein Wollen des Guten und des Bösen, allerdings nur für den Weg, für die Mittel zum Ziel (quantum ad ordinem finis). Er reißt nahezu mechanisch auseinander, was im aktuellen Lebensvollzug als organische Einheit zusammengehört, Ziel und Mittel zu seiner Verwirklichung. Wenn jemand einen andern ermordet, um ihn aus Rache aus dem Wege zu räumen oder um sich in den Besitz des Geldes des Nächsten zu setzen, so ist diese Rache-„Eudaimonie" und diese Geldbesitz-„Eudaimonie" mit dem Index des Schlechten belastet, besonders wenn man bedenkt, daß die untergeordneten fines mit dem obersten finis (Gott) in Beziehung stehen sollen. Die nachfolgenden Gewissensbisse zeugen für die Schuldhaftigkeit und Schlechtigkeit dieses finis. Der schuldhafte Irrtum macht das malum zu keinem bonum.

REZENSIONEN

Gustav Siewerth, Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger (Horizonte 6). Gr.-8° (XXIV u. 519 S.). Einsiedeln 1959, Johannes-Verlag. sFr 36.—.

Dieses bedeutende Buch Siewerths ist, wie der Verf. im Vorwort berichtet, aus dem Bemühen hervorgegangen, Heideggers Aussagen über Erfahrung und Denken des Göttlichen, „des Gottes oder der Götter", mit der Lehre des hl. Thomas von Aquin über die philosophische Gotteserkenntnis zu konfrontieren. Weil es sich aber als unmöglich erwies, die betreffenden Aussagen Heideggers aus dem Ganzen seines Denkens herauszulösen, weitete sich die gestellte Aufgabe aus zu einer „Auflichtung der Einheit und Differenz der beiden Seinsentwürfe" im ganzen (XV), jedoch in besonderem Hinblick auf die Gottesfrage. Für Heidegger offenbart — und verbirgt — sich das Sein in der Geschichte. Zur Geschichte des Seins gehört aber das Geschick der Irre und des Verfalls der „Seinsvergessenheit". S. sucht in diesem Werk zu zeigen, daß die von Heidegger beschworene Seinsvergessenheit durch die „Seinsaufhellung" überholt ist, die im Werk des Aquinaten geschehen ist, später jedoch wieder preisgegeben wurde. Eine tiefdringende Interpretation geht der Geschichte der Seinsvergessenheit nach, die sich seit Thomas in der Metaphysik des späten Mittelalters und der Neuzeit ereignet hat. In all dem geht es dem Verf. darum, „die Herzen und Geister hellsichtig zu machen für die Geschichtsmacht der Philosophie wie für das Mysterium der aus der geoffenbarten Wahrheit her waltenden Einheit abendländischen Denkens", damit „die in ihren Wurzeln offenbare Zerspaltung des Abendlandes als geistige Entscheidung eingeholt" werde (XXI).

Trotz aller Bedenken, die man im Namen der Metaphysik gegen Heidegger anmelden muß, verdient sein oft wiederholter Vorwurf der Seinsvergessenheit grundsätzliche Zustimmung. Er hat eindringlich darauf hingewiesen, daß man nur vom Sein her das Seiende in seinem Wesen verstehen kann, daß also Metaphysik als bloße Wesensphilosophie, die nur das Seiende betrachtet, aber nicht zum Sein des Seienden vordringt, grundlos und bodenlos bleibt. Während aber Heidegger sehr allgemein und undifferenziert die ganze Geschichte der abendländischen Metaphysik seit Platon in das Geschick der Seinsvergessenheit einbezieht, klammert S. sehr zurecht Thomas von diesem Vorwurf aus und sucht sehr sorgfältig die Gestalten und Ursachen der Seinsvergessenheit, die sich seither so beherrschend entfalten konnte, aufzudecken. In dieser Sicht und Bewertung steht S. längst nicht allein; schon vor Jahren hat E. Gilson, wenn auch weniger weit ausholend, Ähnliches unternommen[1]. Auch etwa, daß sich das Denken eines Duns Scotus mit seinem abstrakt univokem Seinsbegriff rein im Wesenhaften bewegt, die Aktualität des Seins jedoch nicht mehr erreicht, also reine Wesensphilosophie, nicht Seinsmetaphysik betreibt, hat wiederum Gilson in seinem großen Scotuswerk überzeugend nachgewiesen[2]. Wenn aber S. in Hinblick auf Scotus schreibt: „Die Epoche der Seinsvergessenheit hat begonnen" (95), so wäre ergänzend wohl zu bedenken, daß nach Thomas, aber schon vor Scotus z. B. ein Heinrich von Gent seine Metaphysik ebenso rein soseinshaft ansetzt, wie jüngst in einer — gerade in diesem geschichtlichen Zusammenhang — wertvollen Studie gezeigt wurde[3]. Und weiter wäre wohl zu beachten, daß eine derart soseinshafte, auf das reine εἶδος ausgerichtete Denkweise tatsächlich der ganzen abendländischen Metaphysik schon von Platon und — nicht minder —

[1] E. Gilson, L'être et l'essence, Paris 1948.

[2] E. Gilson, Johannes Duns Scotus. Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre, Düsseldorf 1959; vgl. dazu: ZkTh 82 (1960) 224f.

[3] J. Gomez Caffarena, Ser participado y ser subsistente en la metafisica de Enrique de Gante, Rom 1958; vgl. dazu: ZkTh 82 (1960) 222.

von Aristoteles als belastendes Erbgut mitgegeben wurde. Selbst die Differenz von Wesen und Dasein (*essentia* und *existentia*) wurde ja, wenn auch noch lange nicht im Sinne des hl. Thomas, erst in der arabischen Philosophie des Mittelalters, bei Alfarabi und Avicenna, entwickelt und von dort in die scholastische Philosophie übernommen. Wenn Thomas in wahrhaft genialer Einsicht diese Differenz erst in ihrer vollen Bedeutung und Tragweite erfaßt, sofern er das Sein (*esse*) als *actualitas actualitatum* und *perfectio perfectionum* erreicht, so steht er damit in seltsam einsamer Größe da, die wir erst heute — auf dem Hintergrund des Heideggerschen Vorwurfs der Seinsvergessenheit und seiner Betonung der ontologischen Differenz — voll zu würdigen imstande sind. Denn heute wissen wir auch, daß selbst in der Thomistenschule des Dominikanerordens, die doch das Geistesgut des hl. Thomas zu hüten und weiterzugeben bestrebt war, diese metaphysisch schlechthin entscheidende Einsicht des hl. Thomas bald wieder mehr und mehr verschüttet wurde und die Metaphysik wieder in bloße Wesensphilosophie zurückfiel, die das Sein nicht mehr — wie Thomas — als Grund und Fülle der Wirklichkeit, sondern nur noch als den Zustand der Existenz eines soseinshaft bestimmten Wesens verstehen konnte[4]. Dies alles muß man, wie uns scheint, beachten, wenn man dem Werk des Suarez gerecht werden will. An dieser, obschon verhängnisvollen Einseitigkeit des Denkens trifft nicht ihn allein die Schuld; vielmehr denkt er aus dem verflachten Geist seiner Zeit heraus, d. h. aus der gesamten Spätscholastik vor ihm und neben ihm, die schon längst den Grund im Sein verloren hatte und rein soseinshaft, darum im abstrakt logischen Raum des Begrifflichen dachte. Weil Suarez aber zum großen Systematiker eines solchen Denkens wurde, hat er zwar das Verdienst, immer noch bedeutendes Wahrheitsgut der Scholastik in die Neuzeit herübergerettet zu haben — die Auswirkung seiner „Disputationes metaphysicae" ist ja kaum zu überschätzen —, aber gerade dadurch trifft ihn das Geschick, durch die nicht nur ihm, sondern der ganzen Spätscholastik eigene Denkweise die Seinsvergessenheit der Neuzeit vorbereitet zu haben, die sich sodann, nicht mehr im gehüteten Raum des kirchlichen Glaubens, sondern von allen Bindungen frei, zum Rationalismus, zu Kant und Hegel, zum Neukantianismus und zur Phänomenologie Husserls — die alle rein „eidetisch" denken — entfaltet hat. Heute können wir dieses Geschehen von seinen Ursprüngen her überschauen. Darum ist eine ernste, geschichtlich verantwortungsvolle Besinnung auf den längst verlorenen und vergessenen Grund aller Metaphysik heute dringend geboten.

S. will jedoch das Schicksal der Metaphysik in der Epoche der Seinsvergessenheit aus seinen spezifischen christlich-theologischen Wurzeln heraus begreifen. „Ist nicht die naheliegendste Versuchung, angesichts der im Glauben gesicherten und erhellten Wesenswirklichkeit Gottes, die vermittelnde Dimension des ‚Seins als Sein' zu überspringen, sie als eine vorgängige Erfassung des göttlichen Seinsgrundes anzusehen, die mit der Erkenntnis Gottes wieder dahinschwindet und abgetan ist?" (84). „Ereignet sich dann nicht, daß das theologische, im Glauben versicherte Denken von Gott her nicht auf das Sein als Sein, sondern auf die in sich verfestigte Welt der Seienden zurückblickt, um sie nun erst von Gott her absolut in sich selbst zu zentrieren und unmittelbar an Gott zu heften, da jeder spekulative Schritt vom Seienden ins Sein kraft der abstrakten Begriffe unmittelbar auf den göttlichen Grund geht? Solch ein Denken, das aus der im Glauben versicherten apriorischen Präsenz Gottes denkt und alles Seiende als unmittelbar geschaffenes einem Bau- und Ordnungsplan Gottes einfügt, hat freilich durch und durch theologische Wurzeln und muß in der Tat als ‚Seinsvergessenheit' verstanden werden" (85f) — nämlich im Sinne des Heidegger-

[4] J. Hegyi, Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des hl. Thomas von Aquin: Capreolus, Silvester von Ferrara, Cajetan; Pullach bei München 1959; vgl. dazu: ZkTh 81 (1959) 375f.

schen Vorwurfs, wonach das christliche Denken das Sein des Seienden zum Geschaffensein umgedeutet habe. „Das ‚Sein des Seienden' als das Einigende im Unterschiedenen kann nun freilich nicht mehr als eine von Gott her das Geschöpf durchwaltende Aktualität begriffen werden. Also gewinnt das einigende Band zwischen den Seienden den Charakter eines Abstrakten und Begrifflichen oder eines Ideellen. Das ‚Sein selbst' wird zum reinen Begriff, der zunächst noch an der göttlichen ‚Idealität' partizipiert; er drängt jedoch durch sich selbst dahin, eine ‚Ausgeburt' (Konzept) einer ‚reinen Vernunft' zu werden und deren formelles wie potentielles Wesen zu teilen. Was wird wohl geschehen, wenn dieses durch den göttlichen Geistgrund ermächtigte Denken in seiner partizipierten Idealität wie in seiner univoken Rationalität ohne die Versicherung und den Halt der Glaubenstradition als ‚reine Philosophie' oder ‚absolute Wissenschaft' in Bewegung gerät?" (86). Dies weist schon hinein in das tragische Geschick des neuzeitlichen Denkens, das jedoch — wenn auch säkularisiert — aus seinen Wurzeln in einem selbst schon „verfallenen" christlich-theologischen Denken heraus verstanden werden muß.

Im einzelnen zeigt S. auf, wie immer wieder das Sein des Seienden „übersprungen" wird. So schon bei Eckehart, der „die Subsistenz der Dinge aufhebt" (90) und unmittelbar in Gott hinein verflüchtigt. „Das Geschick der deutschen Reformation ist spekulativ vorbereitet. Die Schöpfung Gottes und damit der Akt der Philosophie ist übersprungen. Das nicht im Sein, sondern in Gott verwurzelte Denken läßt keinen Raum mehr für die Subsistenz der Dinge, da sie Gott gegenüber ‚in sich selbst Nichtigkeit' (*nulleitas*) sind" (92). Ähnlich bei Duns Scotus: „Das Seiende wird von Gott her gedacht in seiner ideellen Konstitution" (93), die sich — auf Grund der Formaldistinktion — in der logischen Prädikation anzeigt, sofern diese unmittelbar an der göttlichen Idealität partizipiert (ebd.). So aber bedeutet Sein nicht mehr Realität, sondern nur noch abstrakte Idealität. Es „kann nicht mehr vom Akt her verstanden werden, ja es besagt gar nicht ‚Wirklichkeit', sondern nur noch etwas ideell ‚Wesendes'" (94). Während sich das Denken Eckeharts fortsetzt bei Nikolaus von Kues, bei dem auch und erst recht die Subsistenz der Dinge aufgehoben wird, insofern sie allein in Gott — ideell — subsistieren (101 ff), das Sein des Seienden also von neuem in Gott hinein übersprungen wird, führt die Linie von Scotus zu Wilhelm von Ockham, für den „die formale Unterscheidung des Scotus nicht mehr durch eine ideelle Partizipation getragen ist" (114). „Das Denken des Menschen wird Ursprung und Ort des Seins selbst" (119), dieses aber wird als letzte und leerste Abstraktion verstanden, die alle Weisen der Prädikation ermöglicht und umgreift. „Damit aber wird die Seinsmetaphysik in eine Prädikationslogik verwandelt" (ebd.). Dieses vom Sein gelöste, logisch abstrakte Denken erfährt seine systematische Entfaltung bei Franz Suarez, die von S. einer scharfsinnigen Kritik unterworfen wird. Die Problematik dieses Denkansatzes wird vor allem darin offenbar, daß der erste und einfachste, nämlich abstrakteste Begriff des *ens* unmittelbar hineingerät in die Äquivokation von Möglichkeit und Wirklichkeit. „Also ist der eine, einfache Begriff des Seins, der höchste und letzte Versicherungspunkt des Denkens, in sich selbst der reine Widerspruch von Sein und Nichtsein... Die Vernunft waltet im unaufhebbaren Medium des Widerspruchs, in dessen innerer Verschiedenheit sie nun alle Phänomene und alles Gedachte ‚objektivieren' und logisch versöhnen kann. Das ist die bei Hegel schließlich zutage tretende Unaufhebbarkeit der ‚Widerspruchsdialektik', die in ihm ein klares Bewußtsein ihrer selbst gewinnt, weil sie mit der Gleichsetzung von Sein und Nichtsein (Möglichsein) jede mögliche Differenz und Gegenständlichkeit bereits überholt und geeinigt hat" (167). Gewiß wird hier der Bogen weit gespannt von Suarez zu Hegel; aber ebenso sicher entspringt die Widerspruchseinheit von Sein und Nichts bei Hegel jenem abstraktesten Seinsbegriff, der „Sein"

sagt, aber „Nichts" meint. Dasselbe „Überspringen des Seins" und „Vorrücken in den göttlichen Grund" vollzieht sich — nach S. — weiter im mystischen Spiritualismus Jakob Böhmes und — zugleich als abstrakt logische „Verbegrifflichung" des Denkens — im Rationalismus von Descartes und Leibniz, in der absoluten Dialektik Hegels bis zu Rosmini und Karl Barth — wir können die Einzelanalysen nicht weiter verfolgen.

Nicht minder aufschlußreich, sicher jedoch überraschender ist S.s Stellungnahme zur neuesten Scholastik. Ein eigenes Kapitel (227–262) übt scharfe Kritik an J. Maréchal, C. Nink und J. B. Lotz. Daß die an Scotus orientierte Lehre Ninks von der „logischen Seinskonstitution" (245) den Intentionen S.s nicht entspricht, ist leicht verständlich, da hier logisch unterscheidbare, darum auch — durch abstrakte Unterscheidung — beliebig vermehrbare Bestimmungen als ontologisch konstitutive Gründe des Seienden angesetzt werden, die in einer potenz-akthaften Finalordnung stehen, ohne im Sein des Seienden zu gründen. Nicht so leicht verständlich ist es jedoch, warum S. auch manche der besten Vertreter eines neueren Thomismus, die seinen eigenen Anliegen geistig sehr nahe zu stehen scheinen, ebenso vernichtend beurteilt; warum etwa — nach S. — Maréchal „in der Sphäre der seinsvergessenen, sich selbst nur noch ‚logisch' und ‚psychologisch' präsenten Subjektivität" (235) denkt und warum sich gerade bei Lotz „die Bodenlosigkeit der seinsvergessenen Logik" (261) in letzter Schärfe formuliert. Sicher kann gegenüber der final-apriorischen Erkenntnisbegründung Maréchals oder der Lehre vom Urteil als Setzung bei Lotz manche Frage und mancher Einwand erhoben werden; wir wollen sie nicht im einzelnen diskutieren. Denn der Kritik S.s scheint etwas anderes und Tieferes entscheidend zugrundezuliegen, das nicht klar ausgesprochen ist. Wenn S. auch seit seinem sehr beachtlichen „Thomismus als Identitätssystem"[5] zu den repräsentativsten Vertretern thomistischen Denkens im deutschen Raum gehört, so steht er doch jener geistigen Bewegung, die mit Maréchal begonnen hat und von Lotz, auch von K. Rahner und W. Brugger (die S. nicht nennt) und neuerdings von vielen anderen fortgeführt wird, ablehnend und, wie sich hier zeigt, verständnislos gegenüber, nämlich einer transzendentalen Begründung der Metaphysik. Wenn S. auch über die „Apriorität der menschlichen Erkenntnis"[6] geschrieben hat und damit thematisch jener Denkbewegung verbunden zu sein scheint, so hat er doch weder dort noch im „Identitätssystem" die Metaphysik von einem transzendentalen Ansatz her methodisch zu begründen und zu entfalten unternommen. Daß er dies nicht einmal als Anliegen und Aufgabe anerkennt, wird schließlich hier offenkundig. Sein Denken verbleibt in der Unmittelbarkeit einer „Intuition" des Seins und schließt jegliche Vermittlung aus. Hiermit soll nicht geleugnet werden, daß es eine derart unmittelbar geistige Wahrnehmung gibt, die das Seiende in seiner konkreten Ganzheit erfaßt und der Abstraktion des Begriffes sowie der Prädikation des Urteils als deren Bedingung vorausliegt; man kann sie, wenn auch mit Vorbehalt, „Intuition" nennen[7]. Aber sie ist nicht so fraglos und ausdrücklich gegeben, daß sie keines vermittelnden Aufweises bedürfte. Nach der kritischen Reflexion, die das Denken der Neuzeit seit Kant vollzogen hat und die nicht mehr rückgängig zu machen ist, bleibt es der Metaphysik endgültig verwehrt, unkritisch auf die Unmittelbarkeit einer Intuition des Seins zu verweisen; dies hieße, wenn auch nur dem Anschein nach, zurückzufallen in

[5] G. Siewerth, Der Thomismus als Identitätssystem, Frankfurt 1939.
[6] G. Siewerth, Die Apriorität der menschlichen Erkenntnis nach Thomas von Aquin: Symposion I (1948) 95–166.
[7] Vgl. dazu W. Brugger, Tractatus philosophicus de anima humana, Pullach bei München 1958, 135ff; C. Cirne-Lima, Der personale Glaube. Eine erkenntnismetaphysische Studie, Innsbruck 1959, 69ff; dazu W. Kern: ZkTh 82 (1960) 468ff.

ein „dogmatisches" Denken. Die Metaphysik muß, wenn sie sich kritisch ausweisen und rechtfertigen will, zurückgehen in den Grund der eigenen Möglichkeit, um sich in ihrem eigenen Wesen zu begreifen und sich ihre Inhalte — nämlich die Inhalte eines immer schon mitvollzogenen Grundwissens — zu vermitteln. Sie muß daher eine transzendentale Reflexion vollziehen, die jedoch die endliche Subjektivität übersteigt und das Sein als Sein erreicht, das als Bedingung der Möglichkeit alles Wissens immer schon offenbar ist — unmittelbar zwar, aber in unthematischer und vorbegrifflicher Unmittelbarkeit, die durch methodische Vermittlung thematisch eingeholt und auf den Begriff gebracht werden muß[8].

Daß S. diese Bewegung nicht mitzumachen gewillt ist, hat aber seinen Grund darin, daß bei ihm alles abstrakt begriffliche Denken eine gewisse Abwertung erfährt. Einer seiner zentralsten Vorwürfe gegen die Scholastik in der Epoche der Seinsvergessenheit heißt: abstrakte (vom Sein gelöste) „Verbegrifflichung" des Denkens und dadurch Verflüchtigung der Metaphysik in „seinsvergessene Logik". Man muß zugeben, daß darin viel Richtiges gesehen ist und daß, wie S. mit Nachdruck betont, nicht die Logik der Metaphysik, sondern die Metaphysik der Logik vorgeordnet ist. Aber S. meint damit mehr. Er hat mit Recht darauf hingewiesen, daß *abstractio* bei Thomas nicht nur die Bildung eines „abstrakten" Begriffes durch das Weglassen weiterer Bestimmungen bedeutet, sondern vielmehr jenen Prozeß, durch den das intelligible Wesen des Dinges aufleuchtet und geistig erschaut wird, also eine „Intuition"[9]. Sicher ist dies der Grundakt geistiger Erkenntnis. Aber *abstractio* bedeutet — auch bei Thomas — nicht nur dies, sondern auch den weiteren Prozeß der Bildung des abstrakten Begriffes, in dem einzelne Aspekte des konkret Gegebenen ausdrücklich herausgehoben und festgehalten werden. Da dieses Element bei S. nicht entsprechend zur Geltung kommt, verliert für ihn der abstrakte Begriff seine Verwurzelung in dem intuitiv erfaßten Sein des Seienden; er verliert seinen seinserschließenden Wert. Und deshalb hält sich das Denken in der Sphäre unmittelbarer Intuition, ohne begrifflich sich selbst zu vermitteln. Wird metaphysisches Denken aber begrifflich abstrakt, so wird es von S. als „suarezianisch" abgewertet. Dafür aber kann er sich, wie uns scheint, gewiß nicht auf die Autorität des hl. Thomas berufen, der doch ein Meister rationaler Klarheit und logischer Schärfe begrifflichen Denkens ist, zugleich aber darum weiß, daß der Begriff dem Sein entspringt und das Sein offenbart, dieses aber, weil er abstrakt ist, niemals erschöpfend begreifen kann, sondern vom Sein uneinholbar überboten wird.

Die letzten Kapitel des Buches — auf die nur noch hingewiesen sei — vollziehen auf dem breiten geschichtlichen Hintergrund, der bisher entfaltet wurde, die entgültige Konfrontierung Heideggers mit Thomas im Hinblick auf die Gottesfrage. Hier geht S. in sorgfältiger Interpretation den Aussagen Heideggers über das „Heilige und Göttliche" nach sowie seiner Abwehr einer „Onto-theologie", die philosophisch Gott als das höchste Seiende begreifen zu können meint; anderseits geht er mit Thomas über Heidegger hinaus, indem er, geleitet von den „Fünf Wegen", den metaphysischen Aufstieg zu Gott entwickelt. Im ganzen ist es ein Buch, das außergewöhnlich viel zu bieten hat. Zwar verlangt es die Mühe des Denkens, aber es belohnt diese Mühe und verdient alle Beachtung im Raume des gegenwärtigen christlichen Denkens, wenn dieses seine geschichtliche Schuld einlösen und seiner Verantwortung für den Geist der Gegenwart und der Zukunft entsprechen will. *Emerich Coreth S. J.*

---

[8] Vgl. E. Coreth, Ansatz und Vermittlung der Metaphysik: ZkTh 82 (1960) 440–451.

[9] G. Siewerth, Die Abstraktion und das Sein nach der Lehre des Thomas von Aquin, Salzburg 1958.

Hedwig Conrad-Martius, Die Geistseele des Menschen. Kl. 8° (86 S.). München 1960, Kösel. Geb. DM 7.80.

Das Anliegen der Philosophin in dieser Schrift ist: die Probleme, die um das Geheimnis der menschlichen Seele liegen, Ursprung der Einzelseele, Unsterblichkeit, Bindung an den Leib in der Sicht ihres Systems der Logospotentialität und Entelechien-Metaphysik darzustellen und eine dementsprechende Lösung zu versuchen. Darum stellt sie ontologische Präliminarien (9—22) voraus. Diese enthalten das Urgut scholastischer Gedankenweisheit von den verschiedenen Akten und Potenzen, *materia prima* und *forma*, freilich in neuen, oft sehr dunklen Formulierungen. Wir finden hier z. B. das „substantielle Ursprungsselbst", das Urgeistige und das Urpsychische, die in ihrer Synthese die animalische Psyche, das Urmaterielle und Urätherische, die ihrerseits in Synthese den materiellen Stoff abgeben.

Im 2. Teil wird das Problem des Ursprungs der Einzelseele nach Zurückweisung der Theorien der Präexistenz, des Kreatianismus und Traduzianismus und des biologischen Materialismus als ontologisch unbefriedigend (31—40) zunächst von seiner raum-zeitlich abgegrenzten Aktualitätsstelle aus, dem befruchteten Ei (23), angesetzt. („Das Ursprungsselbst geht aus einer individuierenden und substantiierenden Aktualisationssynthese zwischen der menschhaften Wesensentelechie und dem ... quantitativ hinbezeichneten Wesensstoff hervor.")

Im 3. Teil sieht C.-M. die Überwindung dieser Auffassungen und darum eine neue, bessere Lösung in dem „seinsorganischen ineinanderliegenden gemeinsamen Ursprung, im substanzbegründenden Ursprungsselbst" (41). D. h. die menschliche Geistseele, die mit dem menschlichen Gesamtlogos transphysisch, allgemein vorgegeben ist, erhält ihre numerische Vereinzelung im Ursprungsselbst, ihre qualitative Einzigartigkeit durch die organismische Erbgrundlage (31). Die Geistigkeit des Menschen umfaßt nach ihr drei Momente oder „Arten" von Geistigkeit (53): 1. Die Geistigkeit als wesensentelechialen Logos, das seinsenergetisch zielursächlich grundlegende Moment. 2. Das Urgeistige als Werkzeug, mit dem das wesensentelechiale Ursprungsselbst der Affektseele zur Wirklichkeit hinaufhilft (54). 3. Der aktualisierte (teilsubstantielle) Geist des Menschen, der personale Menschengeist, der durch die Einsenkung und Befestigung des Urgeistigen (mit Hilfe des potentiierenden Urpsychischen) ins Dasein kommt. Das ist die innersubstantielle Konstitution des menschlichen Geistes (56). Gegenüber dem Tier, das nur sichhaft ist, ist also die geistige Konstitution des Menschen eine ichhafte, die aber alles Sichhafte durchdringt (59), was in der distanzierten Erkenntnis eines Gegenstandes oder Tatbestandes als eines solchen zum Ausdruck kommt (60). Es gibt also keine Aufpfropfung und keine Schichtung. — In dieser „archonal urgründigen" personhaften Artung des Ursprungsselbstes liegt auch schon der Grund für die Unauslöschbarkeit, Unvergänglichkeit der numerisch individuellen Seele, weil ihre personale einzigartige Prägung gleichsam ins personal Unendliche des Ursprungsselbstes mit allen seinen Ausgestaltungsbereichen hinein geschieht (65).

Der 4. Teil bezieht sich auf das Verhältnis der menschlichen Geistseele zum Leib (67). Hier geht C.-M. von der Unterscheidung der *forma ultima* und *unica* nach Avé-Lallement aus. *Forma ultima* ist der zum Menschen gehörende Geist, d. h. das, worauf der menschliche Geist und die menschliche Affektseele seinsmäßig und organismisch hingeordnet sind. *Forma unica* ist das wesensentelechiale menschliche Urprinzip (68), das in Vereinigung mit dem Wesensstoff das individuelle quantifizierte und qualifizierte Ursprungsselbst darstellt. Dieses durchwaltet alles, weil der menschliche Leib von vornherein auf Innewohnung und Ausdrucksresonanz der Gesamtseele und auf die Beherrschung des Leibes durch den personalen Geist hingeordnet ist (68f). Die große Einigung der Gegenstandswelt (*intellectus agens* und *possibilis*) in sich selbst, die das Gehirn als leibliche

Niederlassungsgrundlage voraussetzt (70), die ganze ontogenetische Entwicklung des Menschen (71) zeigt deutlich, daß das alles in der grundlegenden ichhaften Form der *forma unica* und auf den Geist als letztes Gestaltungsziel (*forma ultima*) hin geschieht (73). Im Anhang wird noch die „erregende Frage" kurz berührt (83): Müßte man, weil der Mensch ja doch ein Gegenbild des Makrokosmos darstellt, auch der Weltmaterie eine Weltseele und dem Weltäther einen Weltgeist zur Seite stellen? Die Welt aber ist nicht als Person anzusehen, weil sie kein solches Ursprungsselbst besitzt wie der Mensch. Sie ist also Natur — nicht Person —, die immer hyletisch ausgegossen ist.

Bei allem Verdienst der Verf., einen neuen Weg zu finden für eine ontologische „Innerung" der Erklärung der menschlichen Einzel-Geistseele, ihrer Unsterblichkeit und Verbindung mit dem Leib, darf man doch wohl einige Fragen stellen. 1. Darf man so schwach begründete hypothetische Auffassungen wie die von Weltäther, von einem Weltgeist, einer Weltseele oder auch von den Archetypen C. G. Jungs als Grundlagen für eine metaphysische Spekulation verwenden? — 2. Ist es geraten, die Zweiteilung der menschlichen Psyche in Affekt- und Geistseele so herauszuheben? Ist das nicht Dichotomie? — 3. Ist die Wiederbelebung der alten thomasischen Begriffe und ihre Anwendung auf die modernen kosmologischen, biologischen und psychologischen Probleme gutzuheißen, wenn sie in einer Form geschieht, daß die in sich schon schweren Fragen nur noch unklarer und schwieriger werden, allein schon durch die vielen neuen Formulierungen und Begriffe, die in sich wahrhaftig nicht einsichtig sind? — 4. Klingt es dem nicht fast etwas merkwürdig im Zeitalter der modernen Psychologie, wenn auf S. 69 z. B. gesagt wird: „Ohne Zweifel ist der Kopf die Wohnstätte des menschlichen Geistes, ist die Brust- und Herzgegend die Wohnstätte der menschlichen Gefühlsseele". Oder wenn es auf S. 72 heißt: Der Säugling sieht „objektiv" weise aus. — Werden solche Aufstellungen eine Empfehlung bedeuten bei modernen gutgesinnten Psychologen, wo doch schon die Potentialitätsmetaphysik der Verf. einer scharfen Kritik unterzogen wurde? (Vgl. Ballauff, „Das Problem des Lebendigen" S. 121). Es würde mir also scheinen, daß größere Einfachheit und Klarheit der Darstellung mehr zur Annahme der einfachen Geistseele des Menschen beitragen würden. *Hugo Weber S. J.*

John H. Miller C. S. C., Fundamentals of the Liturgy. 8° (XVIII u. 531 S.) Notre Dame (Indiana) 1960, Fides.

Das Erscheinen dieses Buches, das trotz seines Titels als Textbuch für den Unterricht gemeint ist (4), darf als hocherfreuliches Zeichen für den Aufschwung der liturgischen Studien in Amerika begrüßt werden. Es ist mit anerkennenswerter Gründlichkeit und mit voller Kenntnis sowohl der Quellen wie der umfangreichen Literatur, auch der neuesten, gearbeitet. In manchen Partien, in denen die Angaben Schritt für Schritt belegt werden, nähert es sich dem Charakter eines Handbuches. Dabei erschöpft sich das Buch nicht in der Anhäufung von Wissensstoff, von historischen Daten und rechtlichen Bestimmungen, sondern ist zugleich um die theologische Grundlegung bemüht und nicht minder — nicht ohne eine gewisse behagliche Breite — um die Einordnung in das Gesamt eines gesunden seelsorglichen und religiösen Aufbauprogramms, ganz im Sinne der besten Bestrebungen heutiger liturgischer Erneuerungsarbeit. Als Symptom solcher Haltung sei der Abschnitt über den Kirchenbau hervorgehoben, in dem das Festhalten des 19. Jahrhunderts an den historisierenden Stilen gekennzeichnet wird als Scheu, dem Chaos der neuen Zeit gegenüberzutreten (93ff). Die Frage der liturgischen Sprache wird mit der gebotenen Zurückhaltung, aber mit aller Offenheit und Gründlichkeit behandelt (134—147). In der Darstellung der Messe ist ihr Gedächtnischarakter, der meistens so wenig gewürdigt wird, gebührend hervorgehoben (210ff) und auch das Opfer der Kirche kommt entsprechend zur Geltung (216ff).

Doch muß dem Verfasser in einem für die Grundlegung wichtigen Punkt widersprochen werden, in seiner Fassung des Liturgiebegriffes, die zwar im Vergleich zu seinen früheren Äußerungen gemäßigt, aber immer noch unannehmbar ist. Man wird dem Autor gerne zustimmen, wenn er vom liturgischen Akt zwei Elemente fordert: die betreffende Handlung muß getragen sein vom Priestertum Christi (oder von der Kirche „als heiliger Kultgemeinschaft, als priesterlicher Gesellschaft"; S. 20) und es muß darin in sinnlich faßbarer Form der „Austausch göttlichen Lebens und menschlicher Huldigung" zum Ausdruck kommen (19). M. stellt dann aber weiter die Frage, wie ein religiöser Akt diese liturgische Qualität, näherhin die Einbeziehung unter die priesterlichen Akte Christi erhalten kann. Er antwortet mit Berufung auf CIC can. 1257: „Der Papst bestimmt, was Liturgie ist oder sein soll" (25). Die Bischöfe haben nur seine Gesetze auszuführen, wenn sie auch hinsichtlich sonstiger Gebete und Frömmigkeitsübungen eine gesetzgeberische Gewalt behalten (25). Das entspricht immerhin dem Buchstaben heutigen Liturgierechts, näherhin der in der Instructio vom 3. September 1958 festgelegten Terminologie, obwohl auch schon hier ergänzende Klarstellungen notwendig wären. Nicht mehr zustimmen kann man aber, wenn M. nun, diese Festlegung ausdeutend, erklärt: Nur der Papst könne „etwas der Vollmacht (power) des Priestertums vorbehalten, sodaß dabei Name und Mächtigkeit des ganzen mystischen Leibes zur Geltung kommt" (thereby involving the name and power of the entire Mystical Body; 25f). Dieser kirchenrechtliche Faktor wird von M. wiederholt betont: „Durch ihre juridische Verfügung" macht die Kirche entsprechend geeignete religiöse Akte „zum Gegenstand von Christi Vermittlung göttlicher Gnade" (24). „Damit ein religiöser Akt die priesterlich-sakramentale Qualität der Liturgie erhält, muß er von Christus oder seiner Kirche als liturgisch eingesetzt sein" (24f).

Aber hier wird die kirchenrechtliche und die religiös-theologische Ebene verwechselt. Kann durch eine solche kirchenamtliche Festlegung der religiöse Charakter einer Handlung von Christen oder einer christlichen Gemeinschaft so verändert werden, daß erst durch sie die Beziehung zum Priestertum Christi hergestellt wird? Diese Beziehung ist doch entscheidend schon gegeben durch den (vorausgesetzten) Gnadenstand der Beteiligten, der ja die vollwirksame Einbeziehung in den mystischen Leib Christi mitbesagt, und mitbesagt nicht nur für die Beter, sondern auch für ihr Gebet. Damit ein religiöser Akt außerdem von der Kirche als sichtbarer priesterlicher Gesellschaft getragen sei, muß es genügen, daß er sich unter hierarchischen Leitung vollzieht. Wenn also eine legitim konstituierte Gemeinde, die in der Gemeinschaft der Gesamtkirche steht, vom rechtmäßigen Priester geführt, gemäß der vom Bischof festgesetzten Ordnung einen Abendgottesdienst hält: warum soll die damit gegebene hierarchische Einordnung nicht dazu ausreichen, daß diese Andachtsstunde nicht mehr Privatgebet, sondern Gottesdienst der Kirche, also des mystischen Leibes Christi, ist? Doch M. scheint den Ton zu legen auf die Nennung des „ganzen" mystischen Leibes, den nur der Papst vertreten könne. Aber ist der mystische Leib in der Weise teilbar, daß irgendwo Kirche sein kann, ohne daß auch der „ganze mystische Leib" Christi da ist? so daß etwa eine Teilkirche nur eben einen Teil des Corpus mysticum darstellen würde? Dann könnte auch Paulus der Kirche von Korinth nicht zurufen: Ihr seid der Leib Christi (1 Kor 12, 27).

Wenn der Verfasser aus seiner These alle Konsequenzen ziehen und als Liturgie (mit der von ihm umschriebenen Ranghöhe) auch in seiner geschichtlichen Betrachtung nur anerkennen wollte, was vom Papst dafür festgelegt wird, dürfte er in seinen liturgiegeschichtlichen Ausführungen nicht über 1568-70 zurückgreifen, wo mit dem römischen Brevier und Missale zum ersten Male eine die ganze (abendländische) Kirche verpflichtende liturgische Ordnung von Rom aus verfügt wurde. Alles, was vorher außerhalb der römischen Kirchenprovinz und was

heute außerhalb der lateinischen Christenheit im Gottesdienst geübt wird, wäre nicht Sache des ganzen mystischen Leibes und wäre damit offenbar geringeren Wertes. In diese Abwertung fiele dann selbstverständlich der ganze Bereich der Abendandachten, der Bittgänge, der Triduen usw., die dann um so mehr der Willkür und dem Verfall überlassen würden. M. wirft dem allem einmal einen Seitenblick zu, wenn er von der „plethora of definitely second-rate devotions" spricht, die sich ergeben habe, weil die Liturgie selbst nicht mehr lebendig weiterentwickelt worden ist (39). Kurz, es fällt in diesen Bereich alles, was sich heute nur unter bischöflicher Verantwortung vollzieht und nach der in der Instructio von 1958 festgelegten Terminologie als *pium exercitium* zu bezeichnen ist. Eine vom Bischof geführte Fronleichnamsprozession mit allen Gesängen, Gebeten, Lesungen und Riten, mit all dem Eifer eines feiernden Volkes hätte also geringeren liturgischen Rang als die kanonische Hore, die ein Subdiakon (oder eine Ordensfrau mit feierlichen Gelübden; S. 294) für sich aus dem Buche flüstert, weil nur diese vom Papst zum Gebet des ganzen mystischen Leibes erhoben ist.

Der Konstruktionsfehler eines solchen Gedankengebäudes liegt im ersten Ansatz, in einem erstarrten Kirchenbegriff, der von der ekklesiologischen Neubesinnung unseres Jahrhunderts noch nicht berührt worden ist. Wenn die begriffliche Bestimmung nicht irgendwelcher kirchenrechtlichen Grenzziehung oder rubrizistischen Bedürfnissen dienen, sondern das Wesen der Sache treffen und so zugleich Richtlinien für die auch von M. gewünschte Erneuerung des gottesdienstlichen Lebens ergeben soll, dann darf nicht von einem einseitig hierarchischen Kirchenbegriff ausgegangen und das Volk der Gläubigen als Nebensache behandelt werden, sondern muß der volle Begriff der Kirche als Versammlung der Gläubigen zugrunde gelegt werden, oder — wie ich schon vor 30 Jahren in dieser Zeitschrift formuliert habe — dann geht es nicht um den Gottesdienst, den die Kirche ordnet, sondern um den Gottesdienst, den die Kirche hält. Dann muß aber als Subjekt des wirklichen Gottesdienstes nicht die Universalkirche gesehen werden, von der wir beauftragt sind und in deren Namen ein Amtsträger waltet oder ein Gebet spricht, sondern die konkrete, von ihrem Priester geleitete Gemeinde. Selbstverständliche Voraussetzung ist dabei, daß die Gemeinde in der hierarchischen Ordnung der Kirche, also zunächst unter ihrem Bischof steht und, soweit nicht gesamtkirchliche Anordnungen vorliegen, innerhalb des von ihm festgesetzten Rahmens ihren Gottesdienst vollzieht. Das ist doch wohl auch die Auffassung, die in den liturgischen Gebeten gemeint ist in Wendungen wie *ecclesia tua, familia tua, populus tuus*.

Handelt es sich hier um richtunggebende Grundgedanken, so muß doch auch in der Einzeldarstellung festgestellt werden, daß da und dort mehr Sorgfalt am Platze gewesen wäre. Gerade weil dem Buch voraussichtlich eine bedeutende Zukunft beschieden sein wird, sei auch auf einiges hingewiesen, das in kommenden Auflagen behoben werden sollte.

In der Übersicht über die orientalischen Liturgien ist das Verhältnis von Jakobusliturgie und byzantinischer Liturgie nicht zutreffend dargestellt und insbesondere die Chrysostomusliturgie zu Unrecht als Werk von Chrysostomus bezeichnet (49). Auch die Datierung des Papyrus von der Dêr-Balyzeh (50) und die Kennzeichnung der äthiopischen Apostelanaphora (50 Anm. 32) bedürfen einer Richtigstellung. Dasselbe gilt von der Erklärung des Wortes „mozarabisch" (53). Das Pontifikale Egberts kann nicht dem 8. Jh. zugeschrieben werden (76. 397). Daß Justinus die Diakonallitanei bezeugt (164), ist zuviel behauptet. Die Angaben über den Ursprung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses (173) sind in dieser Form irreführend. Das „Aphikomen" (185) kommt zur Erklärung des Abendmahlritus nicht in Frage; vgl. Zeitschr. f. d. neutest. Wissenschaft 25 (1926) 1ff. 249ff. Im Abschnitt „Structural elements" (131—208) ist der Aufbau

sehr wenig befriedigend. Man kann doch das Kapitel über Formen des Wortes nicht mit den Akklamationen beginnen (158ff). Der akklamatorische Charakter der Psalmen wird übertrieben (169). Das „Pontifikale" von Troyes gehört nicht dem 9. (237), sondern dem 11. Jh. an; s. G. Morin: Revue Bénéd. 34 (1922) 288. Das Römisch-deutsche Pontifikale und der Ordo Romanus Antiquus sind nicht dasselbe (258. 462). Unsere Vesperhymnen der Werktage stammen nicht von Ambrosius (359). Das Verbot knechtlicher Arbeit ist mit dem 4. Jh. viel zu früh angesetzt (365). Ein Samstagsfasten gab es schon lange vor Pius X. nicht mehr (366). Die Verteilung der sechs priesterlichen Weihen auf die einzelnen Lesungen am Quatembersamstag als Erklärung der Sechszahl dieser Lesungen (369) ist schon darum unmöglich, weil im frühen Mittelalter in Rom von den Niederen Weihen nur mehr Akolythat und Subdiakonat in Übung waren; s. die Studie von W. Croce: ZkTh 70 (1948) 257—314, bes. 265ff. Die Segnung von Öl in Hippolyts Traditio Apostolica ist nicht vor der Kanonschlußdoxologie angesetzt (378). Das Aufhören der öffentlichen Buße kann man nicht ohne Einschränkung auf das 10. Jahrhundert festlegen (397). Zur Diakonenbeichte (462f) vgl. Lexikon f. Theol. u. Kirche III (1959) 323. Die Bußgeschichte im Mittelalter ist allzu summarisch behandelt (465ff). Der Verfasser hat dem Buch dankenswerter Weise ein Register beigegeben (513—531). Aber auch hier vermißt man die Genauigkeit und Gleichmäßigkeit; so hat der Verf. den Namen seines Lehrers Balthasar Fischer, der übrigens da und dort zitiert wird, nicht aufgenommen.

Bei einem Buch das Tausende von Einzelangaben enthält, darf man sich allerdings nicht wundern, wenn darin eine Anzahl Versehen festgestellt werden können. Die eben vermerkten Beispiele wollen auch nur als Hinweis verstanden werden, daß das Buch, gerade weil es in seiner Substanz wertvoll ist, auch in den Einzelangaben verläßlich sein sollte. Noch mehr freilich ist ihm eine solide Grundlegung zu wünschen. Dann werden diese „Fundamentals" vor allem im englischen Sprachraum eine Mission erfüllen können.

J. A. Jungmann S. J.

NEUERSCHEINUNGEN

Philosophie

Wilhelm Keilbach, Einübung ins philosophische Denken. 8° (180 S.). München 1960, Max Hueber. — Aus zwanzigjähriger Erfahrung in dem schwierigen Geschäft, Anfängern den Zugang zur Philosophie zu eröffnen, ist dieses Buch hervorgewachsen, das „der Einübung ins philosophische Denken und nicht der Lösung philosophischer Probleme" dienen will (7). Es nimmt in etwa den Themenkreis auf, der üblicherweise in einer Einführung in die Philosophie behandelt wird: Wesen und Einteilung der Philosophie, ein knapper Abriß ihrer Geschichte bis zur Gegenwart und die Frage nach dem philosophischen „System". Wertvoll ist die klare Abgrenzung der philosophischen von mathematisch-naturwissenschaftlicher Erkenntnis. Sodann wird das Problem christlicher Philosophie behandelt, die Eigenart der Scholastik gekennzeichnet und die Stellung des hl. Thomas von Aquin im Sinne der Kirche bestimmt, aber auch gegen einseitige Absolutsetzung eingeschränkt. Uns bleibt nur eine Frage: Wird hier nicht doch zu viel nur „über" Philosophie geredet und zu wenig (auch für den Anfänger) Philosophie getrieben? Ist es darum nicht eher eine Hinführung zur Philosophie, d. h. bis an ihre Schwelle, als eine „Einübung ins philosophische Denken", das doch an der Sache selbst erweckt und vollzogen werden muß?

E. Coreth S. J.

Josef Pieper, „Scholastik". Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie. Kl.-8° (254 S.). München 1960, Kösel. — Nicht eine volle Geschichte der scholastischen Philosophie des Mittelalters will P. in diesem Büchlein entwickeln, sondern nur an einigen ihrer führenden Gestalten das Anliegen und die Eigenart jenes paradigmatisch christlichen Philosophierens aufzeigen. Es gelingt ihm in wahrhaft meisterhafter Weise, den Geist der „Scholastik" lebendig zu machen und aufleuchten zu lassen: als einen geschichtlich einmaligen Lern- und Lehrprozeß, in dem die geistigen Schätze der vorchristlichen und christlichen Antike in einer christlich umfassenden Synthese bewältigt werden sollten. Dieses Geschehen beginnt bei Boethius und Cassiodor einerseits, bei Pseudo-Dionysius und Johannes Eriugena anderseits, es führt über Anselm, Abälard und Bernhard zu Albertus Magnus und Thomas (der hier nicht näher behandelt wird, weil P. ihm ein eigenes Buch „Hinführung zu Thomas von Aquin" gewidmet hat) und schließlich zu Duns Scotus und Wilhelm von Ockham, bei dem sich die Synthese aufzulösen beginnt. Eine äußerst lebendige, kenntnisreiche und beziehungsreiche Darstellung zeichnet dieses Buch aus; ohne zu weit auf spekulative Einzelfragen einzugehen, trägt es viel Wertvolles bei zum Verständnis der Geisteswelt des Mittelalters und sei jedem, ob Fachmann oder Laien, bestens empfohlen.

C.

M.-D. Chenu O. P., Das Werk des hl. Thomas von Aquin. Deutsche Ausgabe von O. M. Pesch O. P. (Deutsche Thomas-Ausgabe, 2. Erg.-Bd.). Kl.-8° (20 u. 450 S.). Heidelberg-Graz 1960, Kerle-Styria. S 153.50. — Es ist erfreulich und dankenswert, daß das bekannte Werk von Chenu „Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin" (Paris 1950) nun auch in deutscher Sprache vorliegt; es ist eine vom Verfasser selbst durchgesehene und verbesserte Ausgabe, die von O. M. Pesch übersetzt und durch ausführliche Indices und Arbeitshinweise (die den einzelnen Kapiteln beigefügt sind) ergänzt wurde. Das Werk will, wie der französische Titel deutlicher sagt, nur eine „Einführung" sein. Es geht ihm nicht darum, inhaltlich die philosophisch-theologische Gedankenwelt des hl. Thomas zu entfalten, sondern nur, zum Studium des hl. Thomas hinzuführen. Der 1. Teil

über „Das Werk" (3—226) schildert den geistigen Hintergrund und kennzeichnet die literarischen Formen der Scholastik des Mittelalters sowie deren Sprache und Arbeitsmethoden. Im 2. Teil über „Die Werke" (229—391) werden sodann die einzelnen Schriften des hl. Thomas gruppenweise behandelt und in ihrer Eigenart und Bedeutung gewürdigt: die Kommentare zu Aristoteles und Dionysius, zur Hl. Schrift, zu Petrus Lombardus und Boethius, ferner die Quaestiones disputatae, die beiden Summen und schließlich die Opuscula. Im ganzen bildet dieses Werk sicher die beste und gründlichste Einführung in Thomas von Aquin, die wir bisher besitzen. Darum ist es nicht nur berechtigt, sondern zu begrüßen, daß das Buch seinen Platz im Rahmen der Deutschen Thomas-Ausgabe gefunden hat. *C.*

Franz Michel Willam, Aristotelische Erkenntnislehre bei Whately und Newman und ihre Bezüge zur Gegenwart. 8° (346 S.). Freiburg 1960, Herder. — Hier soll der Nachweis erbracht werden, daß die Erkenntnislehre Newmans aus der Tradition aristotelischen Denkens herkommt. Zu diesem Zweck wird vor allem der geistige Hintergrund Newmans aufgehellt, nämlich in der Lehre seines Oxforder Lehrers Richard Whately. Aus einer eingehenden Analyse der Schriften Whatelys, die einen wohl allzu breiten Raum des Buches einnimmt, besonders seiner großen Artikel über „Metaphysik" und „Logik" für die Encyclopaedia Metropolitana sowie seines Lehrbuches „Elemente der Logik", ergibt sich, daß Whately eine im Ansatz aristotelisch orientierte, jedoch unter dem Einfluß Berkeleys konzeptualistisch infizierte Philosophie vertritt, die sich erkenntnistheoretisch vorwiegend mit dem Problem der Induktion befaßt und hierin bezüglich des Wahrscheinlichkeitsbeweises und der Unschärfe empirischer Erkenntnis manche moderne Positionen naturwissenschaftlicher Erkenntnistheorie vorwegnimmt. Newman wird Whatelys Mitarbeiter und beschäftigt sich besonders intensiv — für den Cicero-Artikel des genannten Lexikons — mit Ciceros Erkenntnislehre, die entscheidend einwirkt in Newmans „Grammatik der Zustimmung". Wenn der Verf. abschließend, die aristotelische Kontinuität betonend, Newman auch etwa mit K. Rahner konfrontiert, so scheint uns dies etwas gewaltsam erzwungen, während das Werk unbestreitbaren Wert für die Newman-Forschung besitzt. *C.*

Dieter Henrich, Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit. 8° (XII u. 275 S.). Tübingen 1960, Mohr (Siebeck). DM 31.—. — Wenn vom „ontologischen Gottesbeweis" geredet und dieser, wie üblich, zurückgewiesen wird, hat man zumeist die Anselmische Form dieses Arguments vor Augen, die schon Thomas widerlegt hat und die, trotz Bonaventura und Scotus, in der späteren Scholastik fast durchwegs als widerlegt galt. Dagegen kennt und bedenkt man weniger die reiche, wahrhaft problemgeladene Geschichte dieses Beweises seit seiner Wiederaufnahme in der Neuzeit und seine zentrale Stellung im philosophischen Denken von Descartes bis Hegel. Dieser Geschichte des Arguments in der neueren Philosophie sorgfältig nachzugehen, ist das Verdienst der vorliegenden Studie. Der geschichtliche Weg sei hier nicht wiederholt, nur angedeutet: Im 1. Kapitel geht es um „Die Ontotheologie in der Metaphysik der Neuzeit" (1—136). Das Wort „Ontotheologie" gebraucht der Verf. im Rückgriff auf Kant, nicht nur auf Heidegger, der neuerdings diesen Begriff (abwertend) eingeführt, aber nicht neu geprägt hat; es steht hier gleichbedeutend mit ontologischem Gottesbeweis. Dieser wurde, wie bekannt, von Descartes, Malebranche und Spinoza in neuer Form wiederaufgenommen, aber auch, was zumeist weniger bekannt ist, im Raum des englischen Platonismus von More und Cudworth sowie im deutschen Rationalismus von Leibniz, Wolff usw. Doch war zu jener Zeit das Argument — ebenso wie im Mittelalter — beständig von kritischer Abwehr begleitet, im 17. Jahrhundert besonders durch

Gassendi und Huetius, im 18. Jahrhundert durch Warenfels, Jaquelot, Crusius u. a. bis zu Hume. Das 2. Kapitel behandelt „Kants Kritik der Ontotheologie" (137–188), und zwar sowohl im Zusammenhang der Kritik der reinen Vernunft als auch in Kants vorkritischer Zeit. Trotz Kants Kritik konnte der ontologische Gottesbeweis bald wiedererstehen: bei Hegel. Dieser letzten Periode seiner Geschichte gilt das 3. Kapitel „Die Ontotheologie im spekulativen Idealismus" (189–262). Hier werden Sinn und Bedeutung des Arguments im System Hegels erhellt, das ja im ganzen einen einzigen ontologischen Gottesbeweis bildet. Nicht minder aufschlußreich ist die Kritik des späten Schelling und bei Chr. H. Weisse, mit dem die Geschichte der neueren „Ontotheologie" ihr Ende findet. Ein kurzes Schlußkapitel (263–266) stellt die Bedingungen heraus, unter denen ein ontologischer Gottesbeweis vollzogen werden kann: 1. muß nach dem ersten Grund von allem gefragt werden, was ist und gedacht werden kann, 2. muß die ontologische Differenz (als Unterschied von Wesen und Dasein) bedacht werden, und 3. muß das Wesen als an und für sich bestimmt festgehalten werden. Den möchten wir eine letzte, aber erst entscheidende Bedingung hinzufügen: daß nämlich der Beweis nicht allein in der logisch-begrifflichen Sphäre angesetzt, sondern auf den realen Vollzug des Denkens zurückgeführt wird, der sich aus seinem Wesen notwendig im unbedingten Horizont des Seins bewegt, darum notwendig — als Bedingung der eigenen Möglichkeit — unbedingt notwendiges Sein voraussetzt. Daß Sein als Sein notwendig „ist", wird, wenn auch unreflex, immer gewußt und immer bejaht. Wird aber dieses Wissen um die Notwendigkeit des Seins ausdrücklich gemacht und das notwendige Sein ausdrücklich abgehoben vom nicht-notwendigen Seienden, so ist das ein Gottesbeweis, der den berechtigten Gedanken des ontologischen Arguments aufnimmt und „aufhebt", ohne in den logischen Fehler dieses Arguments zu verfallen, weil in den vorlogischen Ursprungsgrund aller Logik, den lebendigen Vollzug des Seinsdenkens, zurückgegangen wird. *C.*

Ferdinand Gonseth (u. a.), **La métaphysique et l'ouverture á l'expérience.** Seconds Entretiens de Rome. 8° (296 S.). Paris 1960, Presses Universitaires. NF 12.—. — Das hier veröffentlichte Gespräch zwischen Gonseth als Vertreter der „philosophie ouverte" und einigen Vertretern der Neuscholastik gilt als Fortsetzung einiger früherer Gespräche. Es wurde mit drei größeren Beiträgen von Gonseth, St. Breton und Filiasi-Carcano zum Verhältnis der Philosophie und Wissenschaft eröffnet. Weiter folgte die eigentliche Diskussion. Die Diskussionsbeiträge von Gawronski, Boyer, Thum, Morandini, Selvaggi und Tonini wurden von Gonseth einzeln beantwortet. Darauf schloß sich immer die Gegenantwort der einzelnen Diskussionspartner an. In der zusammenfassenden Antwort zum Abschluß des Gesprächs verteidigte Gonseth seine „philosophie ouverte" gegen die im Laufe der Diskussion vorgebrachten Anklagen, die ihm Skeptizismus vorwarfen. Das Gespräch blieb trotz dem aufrichtigen Bemühen beider Diskussionsparteien offen. — Wenn die scholastische Wissenschaftstheorie vom Denken Gonseths bereits wichtige Impulse erhalten hat, so geht dies sicherlich auf die verdienstvolle Arbeit dieser Gespräche zurück, deren Fortsetzung nur zu begrüßen wäre. *Wl. Richter S. J.*

Probleme der Wissenschaftstheorie. Festschrift für Viktor Kraft. Hrsg. von Ernst Topitsch. Gr.-8° (VII u. 266 S.). Wien 1960, Springer. S 288.—. – Dem Doyen des Neopositivismus in Österreich widmen seine Schüler und Freunde zum 80. Geburtstag diesen Sammelband. Die Fragen der Sprachanalyse (Freundlich), der Erkenntnistheorie (Feyerabend, Austeda, Schleichert), der Wissenschaftslogik (Juhos, Stegmüller), der Theorie der Sozialwissenschaften (Walter, Albert) und der Ideologiekritik (Topitsch) erhalten hier eine übersichtliche Darstellung und Weiterführung gemäß der Tradition des Wiener Kreises.

Feyerabend bringt unter dem Titel „Das Problem der theoretischen Entitäten" eine Kritik der Theorie der Sinnesdaten. Er weist die theoretischen Begriffe als Möglichkeitsbedingungen jeder Beobachtungssprache nach und führt damit seine transzendentallogischen Überlegungen bis zu jenem Punkt, wo eine transzendentalmetaphysische Betrachtung ansetzen kann und muß. Der Faden dieser Überlegung reißt aber zum Schluß ab, und die Einheit der Erfahrung wird zu einer „praktischen Einheit" verflacht. Juhos liefert in seinem Beitrag eine ausgezeichnete begriffliche Analyse der Formen der empirischen Erfahrung, des Nahwirkungs- und des Wahrscheinlichkeitsgesetzes, und weist ihre gegenseitige Irreduktibilität auf. Die erkenntniskritische Problematik der modernen Physik wird hier an entscheidender Stelle aufgegriffen. Trotz der Zustimmung zu dieser Analyse braucht man die dabei aufgewiesene Differenz zwischen der Wirklichkeit und dem Denken nicht als Argument gegen das metaphysische Prinzip der Identität von Sein und Denken auszuspielen. Stegmüllers Überlegungen gelten dem Problem der Kausalität in den empirischen Wissenschaften und sind von hohem wissenschaftstheoretischem Wert. Allerdings ist das metaphysische Kausalprinzip nicht in geradliniger Verlängerung des empirischen Kausalprinzips zu suchen. Die Beiträge von Austeda und Topitsch zeigen deutlich, daß die These von der Sinnlosigkeit der Metaphysik in manchen positivistischen Kreisen noch als Grunddogma gilt. Die Weise, wie sich Austeda über die ganze philosophische Tradition hinwegsetzt — diese ist nach ihm nur eine dauernde „Entgleisung des philosophischen Denkens" — dürfte wohl schwer mit dem „wissenschaftlichen" Charakter dieser Philosophie zu vereinbaren sein. — Im Ganzen ist es erfreulich, daß sich die Tradition des Wiener Kreises auch in Österreich wieder zum Wort gemeldet hat. *R.*

Nikolaus Lobkowicz, Das Widerspruchsprinzip in der neueren sowjetischen Philosophie (Sovietica. Veröffentlichungen des Ost-Europa-Instituts der Universität Freiburg/Schw., 4). Gr.-8° (VI u. 90 S.). Dordrecht (Holland) 1960, Reidel. Fl 14.35. — Dieser Band der Veröffentlichungen des Freiburger Ost-Europa-Instituts bringt in deutscher Übersetzung zwei Berichte über die im April 1958 in Moskau abgehaltene Tagung zur Frage der „Widersprüche"; weiterhin den Originaltext der auf derselben Tagung gehaltenen Vorträge von E. Kolman, „Die materielle Grundlage des Widerspruchs und seine Abbildung im Denken", und von A. A. Zinov'ev, „Die logische Widerspruchsfreiheit der wahren Urteile über Veränderungen und Zusammenhänge unter Gegenständen"; und schließlich einen kurzen Abschnitt des neuen offiziellen Lehrbuches des dialektischen und historischen Materialismus: „Grundlagen der marxistischen Philosophie". Kolmans Vortrag, von dem der Herausgeber in der Einleitung sagt, er „hätte u.U. ebensogut von einem westlichen Physiker oder Philosophen gehalten werden können" (9), wurde auf der Tagung stark kritisiert. Wohl deswegen wurde er auch nicht in einer russischen, sondern in einer tschechischen Zeitschrift veröffentlicht, ebenso wie der Vortrag von Zinov'ev in einer polnischen. Nach der Meinung des Rez. hat der Herausgeber die Bedeutung des Vortrags von Kolman (und auch von Zinov'ev) zu hoch eingeschätzt. Es wäre dem Zwecke der Veröffentlichung entsprechender, wenn auch ein Vortrag aus dem „offiziellen Lager" (etwa von Kopnin oder Il'enkov) mit hineingenommen worden wäre. *R.*

Siegfried Müller-Markus, Einstein und die Sowjetphilosophie. Krisis einer Lehre. 1: Die Grundlagen. Die spezielle Relativitätstheorie (Sovietica. Abhandlungen des Ost-Europa-Instituts der Universität Freiburg/Schw., 1). Gr.-8° (XVI u. 482 S.). Dordrecht (Holland) 1960, Reidel. Fl 43.73. — Das vorliegende Werk eröffnet eine Reihe von Monographien über die zeitgenössische sowjetische Philosophie, verfaßt von den Mitarbeitern des Freiburger Ost-Europa-Instituts. „Es enthält das Material über die Diskussion um die Relativitätstheorie (RT)

in der UdSSR seit 1950. Von 1951 bis 1955 wurde Einstein durch die offizielle Parteiphilosophie der UdSSR in den Anklagestand versetzt. Der Prozeß gipfelte in der Aufforderung, die RT zu verwerfen und durch eine materialistische ‚Theorie schneller Bewegungen' zu ersetzen. ... 1955 wurde der Prozeß mit der offiziellen Anerkennung der RT durch die Parteiphilosophie abgeschlossen" (XIV). Der erste Abschnitt „Die Grundlagen" enthält zwei Einführungen, eine in die Gedankenwelt des „Diamats" und eine solche in die RT, ferner einen Grundriß der Auseinandersetzung und schließlich ein ausführliches Kapitel über RT und Erkenntnis. Der zweite Abschnitt „Die spezielle Relativitätstheorie" behandelt in drei Kapiteln die physikalischen Prinzipien der speziellen RT, die Relativität der ‚Eigenschaften', Masse und Energie. Den Sinn des Buches sieht der Verf. darin, „eine Diskussionsgrundlage für ein echtes Gespräch zwischen westlichen und sowjetischen Denkern zu geben" (XVI). Wenn dazu einige Fragen und Bemerkungen erlaubt sind: Es liegt wohl ein Mißverständnis vor, wenn der Verf. gegen Aleksandrov polemisiert, weil er die Relativität aus der Kausalität begründet und nicht umgekehrt (286). Aleksandrov legte doch in seinen Arbeiten einen mathematischen Beweis vor, daß das Relativitätsprinzip und das Gesetz der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit äquivalent seien mit anderen Aussagen, die die Beziehung „früher" (oder „später") unter ihren Grundbegriffen haben, wobei er diese Beziehung von der Kausalbeziehung der physikalischen Ereignisse abstrahiert. Die Bemerkung, daß das eine das andere begründet, aber nicht umgekehrt, hat hier wenig Sinn. In der Behandlung der philosophischen Probleme der RT lenkt der Verf. stark in eine positivistische Redeweise ein. So z. B. wirft er der Sowjetphilosophie „das kausalistische und objektivistische Denken" (287), „substantialistische Tendenzen" (289) vor. Wäre der Verf. nicht besser gewappnet gegenüber einer Kritik von Seiten der Sowjetphilosophie, wenn er eine „entsprechende Anleihe" bei Aleksandrov und Fock gemacht hätte, deren philosophische Interpretation der RT weitgehend auch dem Anliegen eines erkenntnistheoretischen Realismus Rechnung trägt? Denn die Sowjetphilosophie wird heute ihre Kritik nicht bei den „Anklägern" der RT, wie Maximov oder I. V. Kuznecov, sondern bei ihren Verteidigern Fock und Aleksandrov ansetzen. (Den Anlaß zur unkorrekten Schreibweise „Kantor" statt „Cantor" gab wohl die russische Transkription der Originaltexte.) — Für das gründliche, an Material so reiche und dabei sehr aktuelle Werk kann der Leser im Westen dem Verf. nur danken. *R.*

Louis Lavelle, Der Irrtum des Narziß. Mit einer Einführung von Leo Gabriel. 8° (224 S.). Wien 1955, Herold. S 98.—. — Die Einleitung von Leo Gabriel macht uns mit der Persönlichkeit L.s, seiner Stellung im zeitgenössischen französischen Denken und seinen grundlegenden Anschauungen vertraut. „Gott, Mensch und Gegebenes bestimmen die Problematik des Lavelle'schen Denkens, die Struktur seines Weltbildes" (15). Die Skizzierung der Gedanken L.s macht eine nicht geringe Unklarheit, wenn nicht Verworrenheit in den Formulierungen offenbar. Als Beispiel seien folgende Gedanken L.s über Gott angeführt: „Das Sein ist aber auch univok. Allem muß es in gleicher Weise und in gleichem Maße zugesprochen werden. Denn das Sein alles Seienden bedeutet sein Eingeschriebensein in das Seinsganze. Alles was ist, muß aber in das gleiche Ganze eingeschrieben werden. Gott ist das Sein des Seienden. Die so verstandene Univozität des Seins begründet auch die Analogie von Sein und Seiendem auf dem Boden dieser ontologischen Differenz" (16). Andererseits steht die durchaus positive, ja gläubige Einstellung L.s und sein Streben, durch sein Schaffen dem Glauben die Wege zu bereiten, fest. Die Urtatsache ist für L. die Erfahrung unserer Teilhabe am Sein (13). Der Irrtum des Narziß besteht im Vergessen der Urerfahrung der Teilhabe des Ich am ewigen Akt des Seins (!). Narziß ... glaubt, sich selbst genügen zu können, und glaubt, sich als Gegenstand erfassen zu können, wie

einen solchen vor sich hinstellen, im gegenständlichen Bewußtsein in den Spiegel der Vorstellung einfangen und so phänomenal oder ideal haben und besitzen zu können" (19). Die einzelnen Kapitel, gegliedert in kurze Abschnitte, erscheinen als geistreiche, auf feiner Selbstbeobachtung und tiefer Kenntnis des menschlichen Seelenlebens beruhende Reflexionen; so mag man sie gelten lassen. Daß sie dazu dienen sollen, die philosophischen Grundanschauungen L.s zu beleuchten und zu beweisen, daran kann man mit Recht zweifeln. *V. Naumann S. J.*

Josephus de Finance S. J., Ethica generalis. 8° (336 S.). Rom 1959, Pontificia Universitas Gregoriana. Lire 1800.—. — Diese allgemeine Ethik geht weit hinaus über die Anforderungen und den Rahmen dessen, was man von einem Schul- und Textbuch erwartet. Drei Vorzüge möchten wir hervorheben: 1. Genaue Kenntnis nicht nur der Scholastik, sondern auch der modernen Autoren und eine gründliche Auseinandersetzung mit ihnen. Wo es möglich ist, macht sich der Autor die moderne Terminologie zu eigen; so ist im ganzen Buch konstant die Rede vom sittlichen Wert. Die Widerlegung gegnerischer Ansichten geschieht mehr in immanenter Kritik, als durch Konfrontierung mit der traditionellen scholastischen Lehre. 2. Eine saubere, streng durchgeführte induktive Methode. Damit hängt es zusammen, daß bei der Analyse der Bewußtseinsgegebenheiten und der Ableitung der grundlegenden ethischen Begriffe die strenge Thesenform nicht am Platz ist. Oft ist darum erst am Ende eines ganzen Abschnittes der Ertrag in Thesenform angegeben. 3. Alle ethischen Probleme sind sehr selbständig und neu durchdacht (z. B. der dritte Teil: der Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit). — Das Charakteristische dieser Ethik liegt in dem Versuch, die Grundkonzeption des „dynamischen Realismus" auch auf das Gebiet des sittlichen Wertes zu übertragen. Das geschieht vornehmlich im ersten der drei Teile, vom sittlichen Wert (de valore morali). (Der zweite Teil handelt von der objektiven und subjektiven Sittenordnung.) So wie die Geistigkeit des Menschen in der theoretischen Erkenntnis sich in dem Offensein für das Sein schlechthin zeigt, so in der praktischen Erkenntnis in dem Offensein für den Wert schlechthin, oder in dem Ausgerichtetsein auf das Ideal der praktischen Vernunft (*Valor* und *Ideale rationis practicae* groß geschrieben). Ja, das eigentliche formgebende Element der Sittlichkeit ist in diesem impliziten, *exercite* (128) mit dem Akt mitgegebenen Offensein für den Wert schlechthin zu sehen. Dadurch, weil es Ausrichtung des Menschen auf das Absolute ist, kommt dem sittlichen Wert sein Absolutheitscharakter und zugleich auch Pflichtcharakter zu. Bei der Analyse des Pflichtmomentes vermissen wir ein Element, das Newman so sehr hervorgehoben hat: die mit der sittlichen Verpflichtung untrennbar verbundene Verantwortlichkeit. Der Autor selbst hebt sehr richtig hervor, daß sich die verpflichtende Sittennorm unserem Bewußtsein nicht in der Weise stellt: das müßtest du tun, sondern in der imperativen Form: tu das (158). Kann aber ein solcher Befehl von einem mehr oder weniger (zunächst wenigstens einmal) unpersönlich erfaßten Wert oder Ideal ausgehen? Scheint also nicht schon die unmittelbare Begründung der Verpflichtung Gott als ihr Fundament und ihren Urheber zu fordern, und nicht erst die entferntere? Eines ist sehr gut herausgearbeitet und hervorgehoben: daß erst die Beziehung des Menschen zum Absoluten den wahren Charakter des Sittlichen ausmacht. Ohne diesen Bezug bleiben wir im Bereich rein natürlicher (im Gegensatz zu den sittlichen) Werte. (Ob nicht die geläufige Darstellung des *bonum honestum* sich eigentlich nicht über den Bereich eines *bonum naturale ordinis spiritualis* erhebt, und so die Eigenart des *bonum morale* gar nicht erfaßt?). Wir möchten jedoch bezweifeln, daß die sehr vage Hinordnung auf den Wert schlechthin oder das Ideal der praktischen Vernunft genügt, nicht nur die sittliche Verpflichtung, sondern überhaupt schon die Sittlichkeit selbst zu erklären. Ausdrücklich wird festgestellt, daß der Wert schlechthin oder das Ideal der praktischen Vernunft nicht

gegenständlich zu denken sei, mit dem der Gegenstand des konkreten sittlichen Aktes zu vergleichen wäre, sondern als der Horizont, der transzendente Terminus der geistigen (wertenden) Tätigkeit selbst (128). Soll wirklich das Bewußtsein um das Bezogensein auf ein Etwas, von dem der Wert der eigenen Person und des sittlichen Aktes sehr vage und unklar als abhängig erkannt wird (abgesehen davon, ob ein solches Bewußtsein des Bezogenseins überhaupt gegeben ist), genügen, um den sittlichen Wert in seiner Absolutheit zu begründen, und muß nicht viel mehr erkannt sein, nämlich was oder wer dieses Etwas ist, worauf ich bezogen bin? Später wird dann gezeigt, wie dieses Ideal der praktischen Vernunft sein Fundament in Gott hat, und wie diese Erkenntnis der ganzen Sittenordnung Festigkeit und Sicherheit verleiht (161). Wir möchten meinen, daß diese Erkenntnis Sittlichkeit überhaupt erst ermöglicht. Gerade die weitverbreitete Amoralität der Gegenwart müßte uns erkennen lassen, daß ohne die Erkenntnis Gottes Sittlichkeit im Vollsinn (und nicht nur *honestas*) unmöglich ist. — Die Ausführungen des Verf. lesen sich nicht leicht, mag auch sein Latein an Klarheit und Verständlichkeit (trotz mancher Neuprägungen, die aber ohne weiteres verständlich sind — bloß was „*transcuravit*" (97) bedeuten soll, konnte nicht eruiert werden) keine Wünsche offen lassen. Es wäre zu wünschen, daß die kirchliche philosophische und theologische Wissenschaft mit Freude und Stolz sich ihrer alten Sprache bediente, gerade heute, im Zeitalter einer sich immer mehr einigenden Menschheit. Mit Bedauern muß man feststellen, daß auch in wissenschaftlichen Zeitschriften, die für einen weiteren Kreis bestimmt sind, alle möglichen Idiome aufscheinen. Ist das Latein auch in der katholischen Kirche eine überlebte Sprache? *N.*

Ludwig Berg, Sozialethik (Handbuch der Moraltheologie, hrsg. v. Marcel Reding, Bd. 9). 8° (249 S.). München 1959, Hueber. — Schon der erste Satz dieses Buches überrascht: „Eine allgemeine Sozialethik aus dem Geist der spekulativen Theologie versucht das vorliegende Buch zu entwickeln". Dieser Überraschung folgt von selber die Frage: Handelt es sich hier um eine philosophische Grundlegung der gesellschaftlichen Imperative, also um eine Sozialethik im vollen Sinn, oder um eine theologische Interpretation, also um eine Art Sozialmoral? Dieses mögliche Mißverständnis, das durch einen entsprechenden Untertitel hätte vermieden werden können, wird in der Darstellung selber aufgeklärt und beseitigt. Es geht dem Verf. in den ersten zwei Teilen um eine Metaphysik der Sozialethik. Im dritten Teil mündet dann diese philosophische Schauweise in die theologische ein, indem die Sozialethik vom theologischen Untergrund aus eine neue Begründung und Bedeutung erhält, ohne daß dadurch allerdings „weder das Gefüge des Sozialen noch die Sozialprinzipien an sich verändert werden" (S. 169). Vielleicht werden sich manche Leser leichter tun, wenn sie die Lektüre beim zweiten Teil des Buches beginnen, nämlich bei der wissenschaftlichen Begründung der Sozialethik. Hier wird zuerst eine saubere Einführung in die Wortbedeutung, die begriffliche Fassung und die ideengeschichtliche Entwicklung des sozialen Phänomens geboten. Im Mittelpunkt dieses Teiles aber steht die für die Sozialethik so entscheidende metaphysische Grundlegung des sozialen Seins. Der Verf. sieht sie in der personalen Wertintentionalität und der damit möglichen aber auch verbindlichen sozialen Kooperation zur Verwirklichung der Wertfülle des Menschseins schlechthin. Aus dieser, unserer Meinung nach sehr glücklich gewählten Grundposition ergeben sich für den Verf. von selber alle weiteren Folgerungen für die Behandlung des sozialen Subjektes, der Sozialprinzipien und der sozialen Tugenden. Vielleicht wäre es vorteilhafter gewesen, das Prinzip der Subsidiarität, das in diesem Zusammenhang den Notleidenden zum Ziel hat (S. 154), durch einen anderen Ausdruck zu ersetzen, da dieser Begriff in der katholischen Soziallehre bereits eine feste Bedeutung hat. Etwas ähnliches ließe sich vielleicht auch für den ver-

schiedentlichen Gebrauch der Ausdrücke Akt und Potenz sagen. Das Buch ist nicht als Sozialethik im Sinn der spezifischen Ethik gemeint. Darum wird man dort vergebens nach der Beantwortung konkreter Einzelfragen suchen. Es geht dem Verf. einzig um die prinzipielle Grundlegung der Sozialethik. Als solche bedeutet diese Arbeit einen wertvollen Beitrag und eine fruchtbare Anregung.
J. Schasching S. J.

Die Zelle in Kirche und Welt. Hrsg. von Armin Spitaler. 8° (242 S.). Graz 1960, Styria. Geb. DM 20.50. — Die Fragestellung der zehn Beiträge dieses Sammelwerkes ist eine pastorale: Wie läßt sich die Eigenart des Sozialgebildes „Zelle" im Apostolat der Kirche fruchtbar machen? Dazu braucht es aber zuerst eine Sachbestimmung der Zelle und ihres Standortes „in der Welt". Eine Reihe von Beiträgen befaßt sich mit dieser soziologischen Aufbereitung, die von der sprachgeschichtlichen Analyse über die begriffliche Abgrenzung bis zur anschaulichen Schilderung der kommunistischen Parteizelle reicht. Daneben werden auch die Ansätze und die geschichtlichen Verwirklichungen des Zellenhaften in der Kirche aufgezeigt. Am Schluß der Arbeit werden einige Konsequenzen für die Bedeutung der Zelle in der Seelsorge von heute daraus gezogen. Die Arbeit enthält zweifellos eine Fülle von wertvollen Anregungen. Sie zeigt aber auch die Grenzen in der Übernahme der Zelle im soziologischen Sinn als Instrumentarium einer „permanenten Revolution" aus dem Raum der Welt in den Raum des Apostolates. Sie zeigt auch die Notwendigkeit einer eigenständigen inhaltlichen Bestimmung der religiösen Zellen trotz der Beibehaltung des allgemein soziologisch Gültigen. Gerade dadurch unterscheiden sich ja die religiösen Sozialstrukturen ganz wesentlich von ihrem profanen Gegenüber. Diese Ergänzung sollte in einer Neuauflage berücksichtigt werden. Ebenso wäre eine ausführlichere Konkretisierung des Zellenapostolates im Raum unserer Gesellschaft wünschenswert. *Sch.*

Nikolaus Monzel, Solidarität und Selbstverantwortung. 8° (394 S.). München 1959, Zink. DM 32.—. — Der leider zu früh verstorbene Inhaber der Lehrkanzel für christliche Gesellschaftslehre an der Theologischen Fakultät der Universität München hinterläßt in diesem Sammelband ein eindrucksvolles Bild seines wissenschaftlichen Bemühens, das ein zweifaches Ziel hatte: die Theologisierung der christlichen Soziallehre und die aus diesem Blickpunkt unternommene Detailforschung. Der ersten Zielsetzung gilt vor allem die Abhandlung: „Was ist christliche Soziallehre?" Aber auch die anderen Abschnitte, wie: „Die Soziologie und die Theologen", „Die Kirche als Gemeinschaft", „Kirchliches Leben und religiöse Intimsphäre" greifen immer wieder die Frage auf, ob die christliche Offenbarung für die Gestaltung des menschlichen Soziallebens Aussagen enthält, die über die Inhalte des Naturrechtes wesentlich hinausgehen, oder ob sie diesen Inhalten nur eine größere Leuchtkraft und Motivation verleiht. Der Verf. entscheidet sich eindeutig für den „inhaltlichen Überschuß" der christlichen Offenbarung und damit für den verstärkten Ausbau der sozialtheologischen Betrachtungsweise des menschlichen Soziallebens. Er versucht dies vor allem in der Frage des Menschenbildes nachzuweisen, indem sich in der tatsächlichen Ordnung das Gnadenwirken Gottes von diesem Menschen gar nicht adäquat abheben läßt. Hier hat M. eine klare Stellung bezogen, die ihn allerdings mit anderen Vertretern der christlichen Gesellschaftslehre in eine Auseinandersetzung bringen mußte. Leider hat der Tod das so dringend notwendige Gespräch unterbrochen. Es hätte beiden Richtungen zum Vorteil gereicht. In einer zweiten Gedankenreihe befaßt sich der Autor mit der sozialethischen Detailforschung. Obwohl es sich in diesen gesammelten Aufsätzen nicht um einen systematischen Aufbau handeln kann, enthält dieser Teil wertvolle Beiträge dazu. Abhandlungen wie „Die Sehbedingungen der Gerechtigkeit", „Freie Konkurrenz", „Das

Problem der Toleranz", „Streik" u. a. zeigen den Willen, nicht von der Festung isolierter Prinzipien aus allgemeine Sollenssätze abzuschießen, sondern aus der mühsamen Begehung des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Geländes vorsichtige, aber dafür inhaltlich gefüllte Imperative abzuleiten. Natürlich kann man hier an manchen Punkten anderer Meinung sein. Aber die Zukunft der Religionssoziologie und der Sozialethik liegen eindeutig in dieser Richtung. Als besonders wertvoll ist zu loben die Klarheit und Gliederung der einzelnen Abhandlungen. Hier zeigt sich der akademische Lehrer von seiner besten Seite. Einen empfindlichen Mangel bedeutet das Fehlen eines Personen- und Sachregisters. *Sch.*

Fundamentaltheologie

Matthias Vereno, Menschheitsüberlieferung und Heilsgeschichte. Zum Verständnis der geistigen Begegnung zwischen Asien und dem Abendland (Wort und Antwort. Bd. 24). 12° (211 S.) Salzburg 1960, O. Müller — Auch gründliche geschichtsphilosophische Erwägungen, wie die vorliegenden V.s über die großen Kulturreligionen (mit Einschluß der mosaischen) werden notwendig subjektiv gefärbt sein. Im wesentlichen wird man V. zustimmen, daß der konkrete Lebensraum und die Zeit, der gesellschaftliche und der Überlieferungsbezug gleichsam die Koordinaten sind, die die „Teilreligionen" bestimmen. Aber der Beitrag der Führerpersönlichkeiten darf nicht gering eingeschätzt werden. Recht beachtenswert sind die religionsphilosophischen Gedanken V.s zum Erweis, daß die eine Weltreligion nur die christliche sein kann (die von V. stillschweigend mit der katholischen identifiziert wird). Doch dürfte zu andern Ansichten V.s mancher eine Fragezeichen machen. Er sieht als den großen Beitrag des Abendlandes zur Auseinandersetzung des Christentums mit den andern Religionen die Freiheit an. Auch wenn man Freiheit als wahre Selbstbestimmung definiert, die Verantwortlichkeit einschließt, so ist zu bedenken, daß wahre Selbstbestimmung und Verantwortung eine wesentlich andere ist im Christentum als in andern Religionen: Selbstbestimmung und Verantwortung setzen erkannte Normen voraus und die Kraft zu ihrer Durchführung. Beides ist mit Freiheit noch nicht gegeben. Sind nicht Glaube an einen persönlichen Gott und Hörbereitschaft ihm gegenüber Vorbedingungen des übernatürlichen Glaubens? Die aber sind mit dem Willen zum rechten Gebrauch der Freiheit noch nicht gesetzt. Allgemein gesprochen ist es kaum richtig, daß die abendländische Kirche das gute Erbe anderer Kulturen nicht hineingenommen hat und daß „mit der christlichen Predigt die Übertragung der gesamten abendländischen Weltanschauung und Lebensführung" einherging (S. 191). Das germanische Erbe hat die Kirche sehr stark beeinflußt, sogar bis in den sakramentalen Bereich (Bußdisziplin, Ordination). Im sogenannten „Jesuitenstaat" herrschte keine abendländische Lebensführung. Auch dürfte heute noch gelten, was für die ersten Jahrhunderte galt: In einer bis ins Einzelnste von einer nichtchristlichen Religion durchformten Kultur werden die Christen, solange sie eine kleine Minderheit sind, immer ein „anderes genus hominum" sein, sogar neue Worte für christliche Begriffe prägen; erst eine zahlenmäßig, geistig und geistlich erstarkte einheimische Christenheit wird die wertvollen oder doch verwertbaren Elemente der völkischen Kulturen und Ausdrucksformen hereinholen können.

Fl. Schlagenhaufen S. J.

Jaques Romier, Bijbel en Koran. Holländische Übersetzung von Louis Thijssen. 12° (127 S.). Roermond 1960, Romen & Zonen. — Die Schrift ist zuerst französisch erschienen. Es ist eine gründliche und klare Darstellung des Verhältnisses zwischen Hl. Schrift und Koran, in der besonders die Äußerungen des Korans über biblische Gestalten und die Parallelen zu biblischen Lehren hervorgehoben werden. *Schl.*

Adolf Kolping, Einführung in die katholische Theologie. Geschichtsbezogenheit, Begriff und Studium. Mit einem Anhang: Ziele und Wege der Seminararbeit von Friedrich Stegmüller. 8° (191 S.). Münster 1960, Verlag Regensberg. — Die hier gebotene Einführung in die Theologie zeichnet sich durch Klarheit und Gediegenheit aus. Wie ein Blick auf den Aufbau des Buches zeigt, liegt es dem Verf. sehr am Herzen, den angehenden Theologen sogleich mit der Geschichte der Theologie in Kontakt zu bringen und ihm so einen fruchtbaren und lebensvollen Hintergrund für seine Studien zu sichern. Was der Verf. über den Begriff der wissenschaftlichen Theologie, über die Rolle des Glaubens, über Methodik und Studium zu sagen hat, erfüllt die Aufgabe, den jungen Kandidaten der Theologie rasch und sicher in das geistige Milieu seiner Wissenschaft einzuführen. Eine Einleitung in die Theologie könnte auf verschiedene Weisen geschrieben werden, allerdings auch so, daß sie erst am Ende des Theologiestudiums richtig verstanden werden könnte. Diese Gefahr wird vom Verf. vermieden, was aber nicht heißen soll, daß er nicht in knapper, solider und tiefgründiger Weise informiert. Besonders hervorgehoben sei die Tatsache, daß er traditionelle Gedanken nicht einfach routinemäßig übernimmt, sondern auf jeder Seite das Bestreben zeigt, sich der heutigen Problematik und dem gegenwärtigen Stand der Wissenschaft anzupassen. Eine reichhaltige Literaturangabe erhöht den Wert des ausgezeichneten Buches. *E. Gutwenger S. J.*

Josef Finkenzeller, Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Skotus (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters XXXVIII, 5). 8° (XVI u. 270 S.). Münster 1960, Aschendorff. Kart. DM 22.50. — Der Verf. macht gleich zu Beginn darauf aufmerksam, daß Skotus über die Probleme, die das Thema des Buches ausmachen, nie systematisch geschrieben hat. Um so anerkennungswerter ist es, daß der Verf. sich der dornenvollen Mühe unterzogen hat, die weit verstreuten kurzen Andeutungen bei Skotus zu sammeln und systematisch zu ordnen. Auf diese Weise kommt ein ziemlich geschlossenes Bild von der Lehre des Duns Skotus über Offenbarung und Theologie zustande. Nach einem Abschnitt über die erkenntnistheoretischen Grundlagen der übernatürlichen Offenbarung und nach einem anderen über die übernatürliche Offenbarung werden, was heutzutage besonderes Interesse weckt, die Hl. Schrift und die apostolische Tradition als Offenbarungsquellen nach den Werken des *doctor subtilis* dargestellt. Da der Verf. bestrebt ist, die ideengeschichtlichen Zusammenhänge zu zeichnen und den *doctor subtilis* als ein Glied in der Entwicklungskette der Theologie zu begreifen, dürfte ihm der Nachweis gelungen sein, daß es Skotus war, welcher der Lehre, es bestehe die Tradition als eine von der Schrift unabhängige Offenbarungsquelle, zum Durchbruch verhalf, während er allerdings mit vielen seiner Vorgänger häufig so spricht, als erkenne er die Suffizienz der Schrift an. Die Monographie wendet sich sodann der Stellung des Glaubens als Zugang zu der in der Kirche gegenwärtigen Offenbarung und schließlich der Theologie als Glaubenswissenschaft zu. Der für die heutige Problematik wichtige Ertrag dürfte darin liegen, daß die Ansicht von der Suffizienz der Schrift sich auf berühmte Namen des Mittelalters berufen kann, während anderseits feststeht, daß das Verhältnis zwischen Schrift und Tradition von Skotus und seinen Nachfolgern nicht geklärt wird, was zur Folge hatte, daß auch das Konzil von Trient diese Frage in der Schwebe lassen mußte. Von diesem Gesichtswinkel aus erhält die schon von Joh. Ev. Kuhn und neuerdings wieder von Geiselmann verfochtene Deutung des Konzilswortes „*in libris scriptis et sine scripto traditionibus*" einen neuen Rückhalt. *G.*

Franz Theunis, Offenbarung und Glaube bei Rudolf Bultmann. Ergänzung zu Kerygma und Mythos V. Ergänzungsband I. Diskussionen innerhalb der katholischen Theologie (Theologische Forschung. Wissenschaftliche Beiträge

zur kirchlich-evangelischen Lehre 19). 8° (XV u. 144 S.). Hamburg-Bergstedt 1960, Herbert Reich. DM 10.—. — Die Bedeutung der von T. verfaßten Studie liegt in der ausführlichen und verständlichen Darlegung des philosophischen Begriffsmaterials Bultmanns. Die Arbeit zeichnet sich durch peinliche Genauigkeit aus und läßt ahnen, mit wieviel Geduld und Zeitaufwand aus dem weitreichenden Schrifttum des Marburger Exegeten Hinweise und Andeutungen gesammelt und zu einem zusammenhängenden Bild vereinigt wurden. Der Verf. begnügt sich, die Anschauungen Bultmanns schlicht darzustellen. Sie werden keiner Kritik unterzogen; das Weiterdenken der von Bultmann vertretenen philosophischen Anschauungen spart sich der Verf. für eine eigene Schrift auf. Die vorliegende Studie ist dankenswert, weil sie rasch orientiert und das Verständnis der von Bultmann verfaßten Schriften wesentlich erleichtert. Man sieht aber auch in eindrucksvoller Weise, daß Bultmann über den Rationalismus der Aufklärungszeit nur insoweit hinweggekommen ist, als er ihn auf dem Boden der Existenzialphilosophie und mit ihrem Vokabular wiederholt, und das mit einem verblüffenden Ausmaß an Dogmatismus. *G.*

Werner Bulst S. J., Offenbarung. Biblischer und theologischer Begriff. 8° (130 S.). Düsseldorf 1960, Patmosverlag. Geb. DM 9.80. — Der Verf. legt hier eine Untersuchung über den Offenbarungsbegriff vor. Im 1. Teil berichtet er über die Ansichten katholischer und protestantischer Theologen. In einem 2. gedrängten Teil werden methodische Überlegungen angestellt, worauf in einem 3. Teil die Offenbarung im Sinne der Bibel behandelt wird. Der 4. Teil dient dem Versuch, eine Synthese zwischen dem biblischen und dem theologischen Offenbarungsbegriff (der letztere als *locutio Dei attestans* definiert) herzustellen. „Man wird etwa so sagen können: Die übernatürliche Offenbarung ist die gnadenhafte, personale, heilschaffende Selbsterschließung Gottes an den Menschen im Raum seiner Geschichte; und zwar im übernatürlichen göttlichen Tun, in sichtbarer Erscheinung und vor allem, jene interpretierend und umfassend, in seinem bezeugenden Wort; vorbereitend geschehen in Israel, endgültig in Christus Jesus, uns gegenwärtig im Wort und Wirken der Kirche; hienieden noch in vielfältiger Verhüllung (darum vom Menschen aufzunehmen im Glauben), aber hingeordnet auf die unmittelbare Gottesschau in der Ewigkeit" (S. 111). Da der Verf. die eben zitierten Sätze in kursiver Schrift hat drucken lassen, dürfte klar sein, daß er in ihnen das Resultat seiner Untersuchungen erblickt. Die Beschreibung, denn um eine Definition im klassischen Sinn handelt es sich nicht, könnte Anlaß zu einigen Nörgeleien bieten. Man könnte u. a. fragen, ob die Selbsterschließung Gottes vorbereitend erst in Israel und nicht schon vorher geschehen sei; warum der Autor den Raum der Geschichte betont (gegen welchen anderen Raum soll hier eine Grenzziehung vorgenommen werden?); liegt der Grund der Glaubensannahme in der vielfältigen Verhüllung der Selbsterschließung Gottes? usw. Doch das sind Nebensächlichkeiten, weil jeder wohlwollende Leser verstehen wird, worauf es dem Verf. ankommt. Wichtiger ist es, einmal klipp und klar zu fragen, ob der heutige Streit über den Offenbarungsbegriff, angeregt durch die protestantische Theologie, nicht mitunter infolge einer nicht fest umrissenen Fragestellung nur zu halben und längst bekannten Resultaten führt. Es bedarf heute keiner Untersuchung des biblischen Wortgebrauchs mehr, um zu wissen, daß sich Gott in Werken, Worten, in Christus und in der Endschau dem Menschen erschließt. Doch wenn es darum geht, eine Definition der Offenbarung aufzustellen, wird es immer ersprießlich sein, sich Rechenschaft zu geben, von welchem Gesichtswinkel aus das zu Definierende in den Griff genommen werden soll. Soll die Selbsterschließung Gottes in ihren geschichtlichen Formen, mögen sie sich nun an den natürlichen Verstand oder an den übernatürlichen Glauben richten, oder soll sie insofern behandelt werden, als sie Gegenstand des übernatürlichen Glaubens ist? Ich möchte Bulst nicht unrecht tun. Aber sieht es nicht so aus,

als ob nach ihm z. B. das Wunder als Werkoffenbarung irgendwie auf derselben Linie liegt wie die Wortoffenbarung Gottes? Hier möchte ich mir erlauben, eine Frage anzubringen. Da es beim erstrangigen Wunder von entscheidender Bedeutung ist, es auf die unmittelbare Wirkursächlichkeit Gottes zurückzuführen, um es so als echtes Wunder erkennen zu können, ist ein deduktives Schlußverfahren unumgänglich notwendig. Das Wunder ist somit ein Gegenstand der natürlichen Erkenntnis, wie es auch vom Vaticanum nicht anders gelehrt wird. Gegenstand des übernatürlichen Glaubens wird das Wunder erst durch das bezeugende Wort Gottes: so sind z. B. die Wunder Jesu durch den inspirierten Text der Hl. Schrift zu Gegenständen des übernatürlichen Glaubens erhoben. Es ist also immer zu unterscheiden, ob eine Selbsterschließung Gottes sich an den natürlichen Verstand oder an den übernatürlichen Glauben wendet. Gegenstände des übernatürlichen Glaubens werden als solche lediglich durch das bezeugende Wort Gottes konstituiert. Daß der Fundamentaltheologe und der Dogmatiker gerade unter diesem Gesichtswinkel an den Begriff der Offenbarung herantreten, liegt wohl in der Natur der Sache begründet. Der eine will den übernatürlichen Glauben in seiner Vernünftigkeit begründen, der andere will den Inhalt des übernatürlichen Glaubens erklären. Wenn jemand aber rein bibelgeschichtlich die Manifestationen Gottes aufzählt, kann er den genannten Aspekt vernachlässigen. Theologie ist aber immerhin Glaubenswissenschaft. Und sie darf deshalb ruhigen Gemütes die Offenbarung als *locutio Dei attestans* definieren. Wirkt nicht die ganze Diskussion über den Offenbarungsbegriff eher wie ein Streit um des Kaisers Bart? Anders ist die Problemlage, wenn dem Offenbarungsbegriff, wie es z. B. bei Bultmann geschieht, vom Blickfeld des Rationalismus und Existenzialismus her ein neuer Inhalt verliehen wird. Hier müßten in der Auseinandersetzung ganz neue Ansätze versucht werden, um den im Aktualismus steckengebliebenen Offenbarungsbegriff von innen her zur richtigen Fülle zu entwickeln. Allerdings müßte im Vorfeld der Theologie eine erhebliche Arbeit geleistet werden, die sich aber um so mehr lohnen würde, als viele Menschen im Sinne des Aktualismus und Existenzialismus denken und philosophieren.

G.

Peter Lengsfeld, Überlieferungen. Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart (Konfessionskundliche u. kontroverstheologische Studien III). 8° (263 S.). Paderborn 1960, Bonifacius-Druckerei. — Die vorliegende Studie zeichnet sich durch Wissen, klare Darstellung und Gedankenreichtum aus. Das Anliegen, das verfolgt wird, ist eine positive und aufbauende Auseinandersetzung mit der protestantischen Theologie, deren „schleichende Krankheit" der Verf. mit Hermann Strathmann in den Fragen des Kanons, der Schriftinspiration und Schriftautorität sieht (S. 72). Bevor der Verf. an das eigentliche Gespräch mit namhaften protestantischen Theologen herantritt, gibt er in einem breit angelegten II. Kapitel „Paradosis im Neuen Testament" (S. 23—70; das I. Kapitel hatte den Titel: „Das Traditionsproblem gestern") eine in der Bibel begründete Darlegung der Überlieferung, wobei dargetan wird, daß die Überlieferung ihren Urgrund im Vater hat und der Gottmensch als der vom Vater Überlieferte auch der Überliefernde ist. Im Verlauf des Kapitels wird dem Wort „überliefern" weiter nachgegangen und die Ergebnisse werden in das bereits Gewonnene eingegliedert. Von besonderer Wichtigkeit sind die Ausführungen über Wesen und Gestalt der apostolischen Paradosis und die Unterscheidung zwischen Verbal- und Realtradition. Das III. Kapitel (S. 71—128) befaßt sich mit dem Kanon im Neuen Testament und fragt, ob und wieso er ein Werk der Tradition sei. Da mit dieser Frage ein neuralgischer Punkt der protestantischen Theologie angeschnitten ist, wird in einer dankenswerten Übersicht das Kanonverständnis bekannter protestantischer Theologen durchdiskutiert. Die verschiedenen Richtungen innerhalb des Pro-

testantismus, die zur Sprache kommen, sind durch die Namen K. Barth, H. Diem, O. Weber-P. Althaus, P. Tillich-Th. Preis-W. Elert-P. Brunner, W. G. Kümmel, G. Ebeling und O. Cullmann charakterisiert. In guter Synthese werden die Resultate der Aussprache zum Schluß des Kapitels in die katholische Sicht von Schrift, Kanon und Tradition hineingebaut. Im IV. Kapitel (S. 129–213) wird das Schriftprinzip zur Debatte gestellt und mit besonderer Rücksicht auf die Tradition behandelt, worauf in einem V. Kapitel (S. 214–249) die ausschließliche Aufmerksamkeit dem Traditionsgedanken bei R. Bultmann gewidmet ist. — Wie man sieht, hat sich der Verf. in seinem Buch ein großangelegtes Ziel gesteckt. Er bringt den Mut auf, die Protestanten, wo immer es möglich ist, im positiven Sinn zu verstehen; auch scheut er sich nicht, der herkömmlichen katholischen Theologie, wo sie zu eng ist, Anregungen zu bieten. Dazu dient ihm die Vertrautheit mit der modernen einschlägigen katholischen Literatur (Geiselmann, K. Rahner u. a.), so daß sein Buch schnell und genau orientiert. Das Fazit, das im VI. Kapitel auf vier Seiten gezogen wird, zeichnet mit klaren Strichen den Verlauf der beiden Fronten, der katholischen und der protestantischen, und weist auf neue Aufgaben hin. *G.*

Jean-Paul Gélinas, La restauration du Thomisme sous Léon XIII et les philosophies nouvelles. Étude de la pensée de Maurice Blondel et du Père Laberthonnière à la lumière d'‚Aeterni Patris' (Studies in Sacred Theology II, 111). 8° (392 S.). Washington 1959, The Catholic University of America Press. Brosch. $ 4.—. — In diesem Buch, einer Dissertation, wird die Neueinführung des Thomismus durch Leo XIII. in die katholischen Lehranstalten für Philosophie und Theologie und außerdem die gegenteilige Reaktion an den Gestalten Blondels und Laberthonnières behandelt. Es unterliegt keinem Zweifel, daß Blondel und Laberthonnière die interessantesten Köpfe des Immanentismus sind. Trotzdem möchte man die Frage stellen, warum in dieser doch auch geschichtlichen Studie der Rahmen nicht weiter gezogen wurde, da Blondel und Laberthonnière ihr Gefolge hatten und der Immanentismus in Frankreich geradezu schulebildend war. Wäre es nicht besser gewesen, eine geschichtlich erschöpfende Darstellung zu bieten, anstatt zwei Repräsentanten herauszuheben, um sodann ihre Gedanken einer weitläufigen Kritik zu unterwerfen, die schon längst und des öfteren geleistet wurde. Man ist beim Lesen dieser Arbeit nicht im klaren, ob es sich um ein geschichtliches oder um ein philosophisches Anliegen dreht oder ob in erster Linie eine apologetische Lanze für den Thomismus gebrochen werden soll. Es sei jedoch nicht verschwiegen, daß der Verf. fleißig gearbeitet hat und manches interessante Detail beisteuert. Aber eine einfachere Zielsetzung wäre fruchtbarer gewesen, weil sie die Möglichkeit einer erschöpfenderen Behandlung geboten hätte. *G.*

Remy Chauvin, Dieu des savants. Dieu de l'experience. Kl.-8° (277 S.). Tours 1958, Mame. — Es handelt sich bei diesem Büchlein nicht um eine wissenschaftliche Studie. Der Verf., ein bekannter Biologe und Tierpsychologe, versucht vielmehr als Zeuge aufzutreten, indem er berichtet, wie sich die Gründe für seine religiöse Einstellung auch im Kontext seines naturwissenschaftlichen Arbeitens bewähren und ihre Rechtfertigung finden. Es soll also keineswegs ein neuer apologetischer Versuch unternommen werden. Doch dürfte dieses Werkchen gerade für die praktische seelsorgliche Arbeit unter Naturwissenschaftern wertvolle Hinweise dafür liefern, wie voranzugehen ist und welche Zugänge dem religiösen Einfluß beim Vertreter der Naturwissenschaft offen stehen. *G.*

Bonaventura Duda O. F. M., Joannis Stojković de Ragusio O. P. († 1443) doctrina de cognoscibilitate Ecclesiae (Studia Antoniana 9). 8° (178 S.). Rom 1958, Antonianum. — Persönlichkeit und Lehre des kroatischen Dominikaners er-

halten in dieser Studie eine ausführliche und quellenmäßig belegte Würdigung. Der erste, historische Teil gibt biographische Auskünfte. Dies Leben hat zwei Impulse: den Kampf gegen die hussitische Kirchenidee und den Kampf für die Konzilsidee. Aus dem ersten Impuls stammt sein Tractatus de Ecclesia (noch nicht edierte Basler Handschrift), der zweite Impuls treibt ihn ins Fahrwasser des Konziliarismus: er stirbt als Kardinal der Obedienz Felix V. Der zweite, systematische Teil schildert seine Lehre von der Sichtbarkeit der Kirche. Mit Johannes von Torrecremata darf Johannes von Ragusa als Wegbereiter der systematischen Ekklesiologie (im besonderen der *via notarum*) gelten, obwohl beiden die scharfe Trennung der dogmatischen und der apologetischen Methode noch nicht gelingt. *H. Zeller S. J.*

Helmut Riedlinger, Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters (Beiträge z. Gesch. der Phil. und Theol. des Mittelalters XXXVIII, 3). 8° (443 S.). Münster 1958, Aschendorff. Kart. DM 35.—. — Das Repertorium Biblicum Medii Aevi von Fr. Stegmüller beginnt Früchte zu tragen: die darin gebotene Übersicht über das Handschriftenmaterial der Exegese zwischen 700 und 1500 erlaubt systematische Untersuchungen, die nicht nur die bisherigen an Genauigkeit und Vollständigkeit übertreffen, sondern auch manches Fehlurteil über die mittelalterliche Theologie berichtigen. So konnten in der vorliegenden Dissertation eines Schülers Stegmüllers rund 200 lateinische Hohelied-Konnentare (davon sind nur etwa 40 gedruckt) ausgewertet werden. Es ergaben sich neben literarhistorischen Ergänzungen und Korrekturen des Repertoriums die Leitlinien mittelalterlicher Ekklesiologie, deren Originalität weniger in den bekannten systematischen Werken als in den noch unbekannten biblisch-spirituellen Werken hervortritt. Von Origenes und Augustinus kommt über Beda und die Glosse das Hauptthema in die mittelalterliche Hoheliedexegese und -allegorese: Die Braut ist die Kirche. Vom 12. Jahrhundert an legen sich über diese (bleibende) Symbolik noch neue Schichten: die Braut ist die mystisch liebende Seele, ist die Jungfrau Maria. Dann nehmen die moralischen Auswertungen immer größeren Platz ein. Die Spannung des am Brauttypus des Hohenliedes entwickelten Ideals zu den oft beschämenden wirklichen Zuständen der Kirche wurde nicht ausdrücklich zum Thema erhoben, aber gefühlt und in aszetische Impulse verwandelt. Der Blick der Kommentatoren bleibt auf die reine *Ecclesia pneumatica* gerichtet, unbewußt platonisierend und noch weit entfernt vom späteren reformatorischen Dualismus: die *Ecclesia pneumatica* ist das innere Geheimnis der *Ecclesia visibilis* selbst. *Z.*

Josef Pieper, Über den Begriff der Tradition (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Heft 72). 8° (58 S.). Köln 1958, Westdeutscher Verlag. DM 3.70. — Von Tradition pflegen Theologen fast nur im engeren Sinn der mündlichen Überlieferung des kirchlichen Glaubens zu sprechen. Es lohnt sich aber, wie die vorliegende Abhandlung zeigt, dem Phänomen der Menschheitsüberlieferung in seiner ganzen Breite philosophische und historische Aufmerksamkeit zu schenken. Überlieferung ist nach P. die Weitergabe einer Sache, die man selber empfing, damit sie ein anderer empfange und seinerseits weitergebe. Die Sache ist dabei durch eigenes Erkennen und Tun nicht einholbar. Das Motiv der Annahme liegt nicht in Einsicht begründet, sondern im Vertrauen auf den Gebenden, letztlich in der Ehrfurcht vor dem göttlichen Ursprung der Gabe. Tradition ist weniger ein kollektives Lernen als ein kollektives Erinnern. Die bloße Verbreitung und Vermehrung menschlichen Wissens durch Akkumulierung beliebig nachvollziehbarer Erfahrungen ist noch nicht Tradition. Die Annahme von Überliefertem ist dem Glaubensgehorsam verwandt und wirft die Frage nach der Verbindlichkeit der Überlieferung auf. Am reinsten ist Tradition in der Religionsgeschichte verwirk-

licht. Die klassische griechische Philosophie hat sich heiliger Urüberlieferung noch sehr verbunden gewußt, während modernes Denken sich davon distanziert und unter der Illusion der „Voraussetzungslosigkeit" den Boden seiner letzten geistigen Einheit verliert. — In den auf das Referat folgenden Diskussionsbeiträgen und dem Schlußwort des Referenten finden seine Thesen genauere Abgrenzung. Z.

Jean Rilliet und **Leon Cristiani, Die Steine des Anstoßes.** Katholisch-Protestantische Begegnung. Neue Folge. 8° (267 S.). Zürich 1957, H. Böniger. sFr 15.80. — Der Erfolg ihres ersten Buches „Dennoch Brüder", in dem das Glaubensbekenntnis vom Standpunkt beider Konfessionen erörtert wurde, hat die Gesprächspartner ermutigt, ihren Gedankenaustausch fortzusetzen und nun geradewegs die Themen in Angriff zu nehmen, die der Verständigung seit alters am meisten im Wege stehen: die Heiligenverehrung, die Mariendogmen, das Meßopfer, den Zölibat, die kirchliche Autorität, das Petrusamt. Obwohl die Bekenntnisverantwortung beider Autoren (im Gegensatz zu manchen Nur-Praktikern der ökumenischen Bewegung) ihre Anschauungen unverwischt stehen läßt und so dem Leser keine billige Übereinstimmung angeboten wird, hat das Gespräch für Theologen und alle, die an der konfessionellen Spaltung leiden, großen Nutzen. Allein die vorbildliche Form dieser brüderlichen Begegnung im Geist des Evangeliums bedeutet einen großen Schritt aus der Enge und Gehässigkeit früherer Polemik heraus. Über „heiße Eisen" mit Vernunft und Wohlwollen miteinander zu sprechen, können gar nicht genug Theologen heute lernen. Möge sich niemand in ökumenische Diskussionen mischen, der nicht ehrlich wie die Partner dieses Briefwechsels bemüht ist, den andern zu verstehen und in seiner eigenen Überzeugung Wesentliches vom Unwesentlichen zu scheiden. Z.

Vierzig Jahre Hochkirchliche Bewegung in Deutschland und in Nachbarländern, bearbeitet von Albrecht Volkmann. Sonderheft der Zeitschrift „Eine heilige Kirche", hrsg. von Friedrich Heiler, 1957/58, Heft 2. 8° (134 S.). München, Reinhardt. DM 7.50. — Das Heft zeigt in zwanzig Artikeln, wie im Verlauf von vierzig Jahren die Ideen der Hochkirchlichen Bewegung, die zunächst auf erheblichen Widerstand stießen, in der deutschen Evangelischen Kirche wie in der Lutherischen Kirche Skandinaviens und der Reformierten Holländischen Kirche immer mehr Boden gewannen, und zwar sowohl im gottesdienstlichen Leben, in welchem das Sakrament des Herrenmahles seinen zentralen Platz wieder einzunehmen begann, als auch in der Theologie, welche der Bedeutung der Kirche und ihrer Katholizität immer stärker bewußt wurde. Den letzten Beitrag bilden die 95 Thesen des holsteinischen Pastors Heinrich Hansen, die 1917 den Anstoß zur Gründung der Hochkirchlichen Vereinigung gegeben haben. Z.

Oscar Cullmann, Katholiken und Protestanten. Ein Vorschlag zur Verwirklichung christlicher Solidarität. Kl.-8° (67 S.). Basel 1958, Friedrich Reinhardt. Kart. sFr 2.90. — Da die Vereinigung der christlichen Bekenntnisse in einer Kirche dem Verf. derzeit unmöglich erscheint, diese Einigung aber anderseits klar der Absicht Christi entspricht, sollten die Christen, beschämt von der Tatsache ihrer Spaltung, ehrlich jede Möglichkeit nützen, sich näher zu kommen. In Vorträgen hatte C. vorgeschlagen, wenigstens einen charitativen Anfang zu machen und jährlich einmal eine Kollekte für die Bedürftigen der anderen Konfession zu halten. Das vorliegende Büchlein enthält den Text dieser Vorträge samt einer Einleitung und einer Diskussion der sich erhebenden Einwände. Sollte es nicht vielleicht der Liebe vergönnt sein, die Brücken zu schlagen, die das Denken allein bisher nicht zu schlagen vermochte? Z.

M. A. Barth, Menschen suchen Gott. Laientexte. 8° (185 S.). Einsiedeln 1958, Benziger. sFr 8.85. — **Anton Gundlach, Sie gaben Zeugnis.** Christusbekenntnisse aus zwei Jahrtausenden. 8° (178 S.). München 1958, Pfeiffer. Kart. DM 4.50. — **Karl Pfleger, Kundschafter der Existenztiefe.** 8° (284 S.). Frankfurt 1959, Knecht. DM 12.80. — **Sven Stolpe, Warum wir katholisch wurden.** Berichte schwedischer Konvertiten. 8° (202 S.). Heidelberg 1958, Kerle. DM 9.80. — **Wir suchten und fanden.** 23 Dänen berichten über ihren Weg zur Kirche. Gesammelt und mit einer Nachschrift versehen von Gunnar Martin Nielsen. 8° (222 S.). Luzern 1959, Räber. sFr 11.80. — Bewegungen auf dem Gebiete der Theologie übersetzen sich, wenn sie mehr sind als Geschwätz, alsbald in historische Wirkung. Das Zeugnis des Wortes verlangt nach dem Zeugnis des Lebens. Die hier angezeigten Bekenntnisse sind ein biographischer Spiegel der Durchbrüche christlicher Ideen im Leben der Neuzeit. — Barths Anthologie aus zeitgenössischen französischen Schriftstellern bietet zu besinnlicher Lesung Texte des Ringens um Gott. Keine Literatur ist darin so reich und geistvoll wie die französische. — Gundlach stellt seiner größeren Sammlung „Zeugnis für Christus" hier eine kleinere zur Seite, die ebenfalls alle Jahrhunderte, hauptsächlich jedoch die Gegenwart zu Worte kommen läßt. Der niedrige Preis ermöglicht auch Jugendlichen den Erwerb des Buches. — Pfleger zeichnet (wie schon früher in seinem vielgelesenen Buch „Geister, die um Christus ringen") in ein paar typischen Biographien das dem Materialismus abgewendete Gesicht der Zeit. Wir lernen kennen: Simone Weil, Max Picard, Peter Wust, Paul Claudel, Georges Bernanos, Reinhold Schneider. — Die beiden letzten Sammlungen lassen moderne nordische Konvertiten sprechen, Stolpe neun Schweden, Nielsen dreiundzwanzig Dänen. Das Nachwort der schwedischen Bekenntnisse schrieb François Maurice. Solche Berichte sind heute um vieles schlichter und frischer, natürlicher und interessanter als noch um die Jahrhundertwende, als es zwischen den Konfessionen so gut wie nichts als Feindschaft gab. *Z.*

Otto Semmelroth S. J., Das geistliche Amt. Theologische Sinndeutung. 8° (336 S.). Frankfurt a. M. 1958, Knecht. DM 12.80. — Der Verf. nennt im Vorwort als Ziel seiner Arbeit „nicht den Dienst an der theologischen Wissenschaft im engen Sinn ... Eher soll die Wissenschaft in den Dienst der Meditation auf Sinn und Gehalt des geistlichen Amtes gestellt werden. Dem Priester soll eine Handreichung gegeben werden zur Selbstbesinnung auf das, was er durch die Berufung des Herrn ist; und dem tieferblickenden Laien sollen die Linien gezeichnet werden, die den Sinn des geistlichen Amtes bestimmen und daher auch der Deutung des ‚Volkes Gottes' selbst dienen" (S. 8). Der theologischen Neubesinnung auf die aktive Rolle des Laien im Organismus der Kirche ist eine solche auf das geistliche Amt noch nicht gefolgt. Es genügt nicht, die Übertreibungen des Klerikalismus auf der einen und des Antiklerikalismus auf der andern Seite zum Ausgleich aufeinander loszulassen. Laientum und geistliches Amt sind nicht konkurrierende, sondern kommunizierende Größen. Würde und Aufgabe des einen stehen immer in Beziehung zum andern. So kann in einer Zeit, in der die Gesamtidee der Kirche reicher und sinnvoller aus den Quellen erfaßt wird, auch das geistliche Amt tiefer begründet, sachlicher eingegrenzt und in eine lebendigere Beziehung zum Ganzen gesetzt werden. Der Verf., dem wir die schönen Bücher „Die Kirche als Ursakrament", „Ich glaube an die Kirche", „Vom Sinn der Sakramente" u. a. m. verdanken, ist für diese Aufgabe bestens vorbereitet. Der erste Teil des vorliegenden Werkes begründet das geistliche Amt von Christus her, der zweite Teil spricht von den Funktionen des Amtes in Wort und Sakrament und von den Spannungen des kirchlichen Lebens in Bindung und Freiheit; im dritten Teil über die Mitteilung des Amtes wird apostolische Nachfolge, Weihe und Sendung behandelt. Die Sparsamkeit der literarischen Anmerkungen kann nicht verhehlen, daß die Ausführungen S.s in

lebendigem Kontakt mit der theologischen Problematik der Gegenwart stehen und Fragen beantworten, die über die Grenzen der Konfessionen hinaus aktuell sind. Die Auffassungen vom kirchlichen Amt müssen näher zueinander finden, wenn andere ökumenische Gewinne nicht umsonst sein sollen. *Z.*

Antonio Rimoldi, L'Apostolo San Pietro fondamento della Chiesa, principe degli apostoli ed ostiario celeste nella Chiesa primitiva dalle origini al Concilio di Calcedonia (Analecta Gregoriana 96). 8° (376 S.). Rom 1958, Universita Gregoriana. Brosch. Lire 3000.—. — Die Ausgrabungen in St. Peter in Rom und das Petrusbuch Oskar Cullmanns haben die Aufmerksamkeit vieler wieder auf Petrus, seine Person und seine Bedeutung für die Kirche gelenkt und den Verf. bewogen, ihm seine Dissertation zu widmen. Aus den literarischen und ikonographischen Zeugnissen der Frühzeit bis 451 trägt er mit großem Fleiß alles zusammen, was die Züge des Petrusbildes beleuchtet, das im Geist der alten Kirche lebt. Schon früh spielt sich der Kult des ersten der Apostel auf bestimmte (in ermüdender Wiederholung genannte) *loci* ein: die biblischen Themen der klassischen Herrenworte an Petrus, das historische Thema Petrus-Rom, apokryphe Themen (Simon Magus). Für die altchristliche Theologie war der Übergang von der leibhaftigen zur pneumatisch-juridischen Gegenwart des hl. Petrus eigentlich kein Problem: die Verehrung des Apostels geht in unzähligen Texten ganz spontan über in die Verehrung der Sedes Romana. Bei solchen Gelegenheiten (wie auch an vielen anderen) hätte man dem Verf. mehr kritischen Abstand von seinen Zitaten gewünscht. Das Nebeneinander von Altbekanntem und Umstrittenem ermüdet und befriedigt nicht recht. Der Historiker erweist der Gegenwart erst dann einen Dienst, wenn er fragend und deutend, auswählend und urteilend aus dem bloß Faktischen das Wesentliche heraushebt. *Z.*

Richard Baumann, Prozeß um den Papst. 8° (122 S.). Tübingen 1958. Katzmann. Kart. DM 7.80. — Der Verf., ehemaliger Pfarrer der evangelischen Landeskirche in Württemberg, berichtet hier von dem Lehrzuchtverfahren, das ihn 1953 seines Amtes enthob, weil er seit 1946 mit der „katholisierenden" Meinung hervorgetreten war, die Kirche Christi bedürfe eines dauernden Petrusamtes und dieses sei biblisch gut begründet. Wir erfahren die Vorgeschichte seiner Maßregelung, die wichtigsten Punkte der Prozeßreden und einiges aus dem Echo, das die „Lex Baumann" auch bei evangelischen Theologen fand. Vor allem wurde die theologisch-rechtliche Grundlage des Verfahrens diskutiert, da ja die reformatorische Ablehnung eines objektiven Lehramtes der ehrlichen Gewissens betriebenen Schriftdeutung grundsätzlich freien Raum lasse. Da wir mit dem Thema dieses Prozesses im Angelpunkt der heutigen ökumenischen Unruhe stehen, sollte es in seiner Bedeutung erkannt, trotz seiner Ungewöhnlichkeit gewissenhaft geprüft und vor allem nicht von Nebensächlichkeiten verdeckt werden. *Z.*

Heinrich Fries, Kirche als Ereignis. 8° (118 S.). Düsseldorf 1958, Patmosverlag. DM 7.80. — Das Buch faßt vier Aufsätze zusammen, in denen der Verf. sich bemüht, in der Sprache der Gegenwart (wie weit ist diese doch von der gestrigen entfernt!) aktuelle Fragen um die Kirche zu behandeln, und zwar so, daß die Antwort sich von vulgären Mißverständnissen und Fehlhaltungen abhebt. Man möchte allen, die über die Kirche in dieser Zeit diskutieren, empfehlen, sich an diesem Buch ein Beispiel zu nehmen. Die vier Themen heißen: Von der Glaubwürdigkeit der Kirche; Die Kirche in dieser Zeit; Auftrag und Widerspruch; Das Gespräch in der Kirche; Kirche als Ereignis: zu Karl Barths Lehre von der Kirche. *Z.*

Charles Journet, Théologie de l'Église (Collection Textes et Études Théologiques). 8° (444 S.). Bruges-Paris 1958, Desclée De Brouwer. Brosch. bFr 195.— — Nachdem die zweibändige Ekklesiologie des Verf.s (L'Église du Verbe Incarné,

1951/55) eine gute Aufnahme gefunden hat, wurde er gebeten, seine Gedanken in einer verkürzten und leicht veränderten Form auch den Vielbeschäftigten und über den engen Kreis der Fachkollegen hinaus zugänglich zu machen. Das ist im vorliegenden Buch geschehen. Zu seinem Verständnis ist es nötig, vor Augen zu haben, daß es sich nicht um einen apologetischen, sondern um einen dogmatischen Traktat handelt, daß nicht aktuelle Diskussion und Literatur, sondern der Zusammenhang der Glaubenslehre die Thematik bestimmt. Dennoch kommt eine spekulative Darlegung dieser Art einem wahren Bedürfnis der Zeit entgegen. Mag auch mancher auf seine mehr von außen kommenden Fragen hier keine Antwort erhalten, er wird sich dafür reich entschädigt finden, wenn er, der Logik des inneren Aufbaus folgend, seine Kirche mit neuen Augen, den Augen des erleuchteten Glaubens, sehen lernt. Daß die thomistisch-rationale Sprache und Begriffswelt des Verf.s nicht mit einem engen und starren Denken gleichgesetzt werden darf, zeigt das neunte Kapitel über die differenzierte Zugehörigkeit zur Kirche. *Z.*

Paul Nordhues, Der Kirchenbegriff des Louis de Thomassin in seinen dogmatischen Zusammenhängen und in seiner lebensmäßigen Bedeutung (Erfurter Theolog. Studien 4). 8° (268 S.). Leipzig 1958, St.-Benno-Verlag. — Der französische Oratorianer Thomassin († 1695) ist heute fast nur als „Vater der kirchlichen Rechtsgeschichte" (Feine) bekannt. Die vorliegende Würzburger Dissertation stellt ihn als Dogmatiker vor und untersucht seinen Kirchenbegriff. Es war von vornherein zu erwarten, daß dieser weniger von der Scholastik als von der Patristik inspiriert ist; denn wir stehen zu seiner Zeit an der Wende zur historischen Theologie. Petavius und Bérulle gehören zu den geistigen Vätern Thomassins. So liegt denn das Verdienst dieser Ekklesiologie (die nicht in einem systematischen Traktat, sondern über seine Werke verstreut vorliegt) nicht in neu geschliffenen Begriffen und Definitionen, sondern in deren geistiger Anreicherung aus der Rückkehr zu den Ursprüngen. Im Sinne der Christozentrik Bérulles steht für Thomassin das Christusgeheimnis am Anfang und Ende des Kirchenverständnisses. Daß die Kirche der lebendige Organismus des Mystischen Leibes Christi ist, bedeutet hier keine Phrase, sondern ein echtes Prinzip theoretischer Einsichten und praktischer Impulse. Der Verf. deutet einleitend Erfolg und Mißerfolg Thomassins aus der zeitgenössischen französischen Theologie, um dann seine Lehre von der Kirche in ihrer trinitarischen Grundlegung, ihrer sichtbaren Erscheinung und ihren Lebensfunktionen darzustellen. Bemerkenswert die Themen: Kirche-Inkarnation, Kirche-Eucharistie, Kirche-Maria. Im Schlußwort bedauert er, daß viele theologische Schätze des 17. Jahrhunderts durch die rationalistischen Tendenzen des 18. Jahrhunderts an der geschichtlichen Auswirkung gehindert und so zu Unrecht vergessen wurden. In Scheebens Theologie sei eine späte Nachwirkung Thomassins zu erkennen. *Z.*

Joannes Italos, Quaestiones quodlibetales (Aporiai kai lyseis). Editio princeps von Perikles Joannou (Studia patristica et byzantina 4). 8° (XVI u. 192 S.). Ettal 1956, Buch-Kunstverlag. DM 26.—. — Der christliche Metaphysiker Joannes Italos kam um die Mitte des 11. Jh. nach Konstantinopel um an der dortigen Hochschule seine Studien fortzusetzen. Er folgte seinem Lehrer Konstantin Psellos 1055 im philosophischen Lehramt, bis er 1083 wegen angeblich ketzerischer Meinungen verurteilt und seine Werke verbrannt wurden. Nur die hier erstmals edierten 93 Quästionen und einige logische Traktate entgingen dem Autodafé und bezeugen, daß die byzantinische Philosophie in jener Zeit geistvoller war, als man ihr im Gefolge der negativen Darstellung Anna Komnene's zubilligte (siehe auch die Würdigung der Illuminationslehre des Psellos und Italos im 3. Band der Studia patr. et byzant.). Die vorliegende Textausgabe im Geiste Dölgers und Hoecks darf mustergültig genannt werden. Der gelehrte

griechische Herausgeber berichtet zunächst in Kürze über den Autor, den Handschriftenbestand und seine Editionstechnik. Dem Text folgen Indices verborum, nominum, locorum (Zitate) und quaestionum. Nicht unerwähnt bleibe die äußerst sorgfältige und auch schöne typographische Gestaltung des Buches (man vergleiche nur die seltene Übersichtlichkeit des Apparates!). Z.

Thomas Suavet, Construire l'Eglise aujourd'hui (Collection Spiritualité 10). Kl.-8° (250 S.). Paris 1957, Les Editions Ouvrières. NF 4.80. — Im industriellen Milieu Frankreichs hat sich im kleinen Kreis aktiv Gläubiger ein lebhaftes Kirchenbewußtsein entwickelt. Der Verf. (ehemals Ingenieur) lädt mit seinem Buch ein, die Bedingungen zu studieren, unter denen heute das „Haus Gottes unter den Menschen" erbaut werden kann. Der Titel ist nicht pelagianisch gemeint. Es liegt im Gegenteil großer Nachdruck auf dem Mysterium der Kirche, auf der Pflege der inneren Werte im Leben der Kirche. Zwei Einsichten scheinen mir das Buch über die Menge ähnlicher Titel hinauszuheben: erstens die Erkenntnis der meist zu gering veranschlagten Bedeutung überpersönlicher Zeitfaktoren für den Erfolg oder Mißerfolg der Verkündigung, z. B. der technischen „Stimmung" und „Überfüllung" des Lebens. Der Materialismus hat in den Seelen vielfach schon gesiegt, bevor Worte dafür oder dagegen gesagt werden. Der Einfluß auf die Lebensordnungen muß also verstärkt werden, wenn der Appell an den Einzelnen nicht umsonst sein will. Die zweite nützliche Einsicht ist die in den dynamischen Charakter der Kirche: sie ist kein Zustand, sondern eine Kraft. Institutionen und Orte sind nur Durchgänge: das Reich Gottes ist am Kommen in ihnen. Soweit auch das kirchliche Leben von der Unrast und Heimatlosigkeit des modernen Aktivismus entfernt ist, so wenig entspräche seinem dynamischen Wesen die Passivität eines satten Scheinbesitzes religiöser Fertigware. Z.

Edouard Loffeld C. S. Sp., Le Problème cardinal de la Missiologie et des Missions catholiques (Publications de l'Institut de Missiologie de l'Université de Nimègue 4). 8° (XX u. 415 S.). Rhenen 1956, Editions Spiritus. — Die Missionstheologie ist noch in der Entwicklung begriffen und ringt um ihre Anerkennung im System der theologischen Fächer. Während ihr Bestreben zuerst darauf ging, das Formalobjekt der Heidenmission abzugrenzen und die verschiedenen dafür gebotenen Definitionen zu diskutieren, zeigt sich neuestens ein stärkerer Zusammenhang mit der allgemeinen Ekklesiologie, in der die missionarische Existenz vom Rand in die Mitte gerückt ist. Die verkehrstechnisch bedingte Isolierung der Kulturräume nimmt ab und die Verhältnisse werden in ihrer Mischung und Fluktuation immer schwerer definierbar. Die rein verwaltungsmäßige Beruhigung bedeutet für die Heimatkirchen gegenüber den noch im Aufbau befindlichen Gebieten keinen so wesentlichen Vorsprung mehr, seit die Einbrüche des Materialismus östlicher und westlicher Prägung die Front mitten durch alle Ordnungen ziehen. Die geographisch-juridische Abgrenzung der Heidenmission scheint immer unwichtiger zu werden gegenüber der Notwendigkeit, die Beziehung der Kirche zur Welt immer und überall missionarisch zu verstehen. — Der Verf. ist jedoch mit dieser Verbreiterung des Missionsbegriffs nicht einverstanden und hält dem Leser die „brutale Wirklichkeit" vor Augen, die den weitaus größeren Teil der Welt von den günstigen kirchlichen Bedingungen Europas und Nordamerikas unleugbar abhebt. Mission im klassischen Sinn sei mehr denn je nötig und das ihr eigentümliche Ziel sei die „Einpflanzung der Kirche" in den fremden Kulturboden. Die Missionsaufgabe im spezifischen Sinn sei erfüllt, wenn die Partikularkirchen hierarchisch konstituiert sind und in angepaßten Lebensformen aus Eigenem wachsen. Im engen Anschluß an das kirchliche Lehramt betont der Verf. sehr stark die völkische Eigengesetzlichkeit und die in der Katholizität der Kirche gelegene Pflicht der echten Einwurzelung in differenzierten Räumen. Das Buch ist aus einer Nimwegener Dissertation

hervorgegangen, setzt sich lebhaft mit der einschlägigen Literatur auseinander und ist reichlich belegt mit Dokumenten des offiziellen Lehramtes. Lobenswert ist das detaillierte Inhaltsverzeichnis, ein Resumé in sieben Sprachen und die Indices. — Muß man den Druckereien immer wieder sagen, daß Längstitel auf den Buchrücken nicht von oben nach unten, sondern von unten nach oben laufen? *Z.*

Mensch und Menschlichkeit. Eine Vortragsreihe (Kröners Taschenausgaben 243). Kl.-8° (132 S.). Stuttgart o. J., Kröner. DM 6.—. — Eine Sendereihe des Süddeutschen Rundfunks hat 1956 zehn bekannten Gelehrten das Wort gegeben, um einer inhumanen Gegenwart spezifisch menschliche Werte in Erinnerung zu rufen. P. Althaus, K. Barth, M. Buber, K. Jaspers, W. Kamlah, H. Muckermann, H. Schelsky, A. Schweitzer, E. Spranger und H. Thielicke steuern zu diesem Thema Überlegungen soziologischer, psychologischer und theologischer Natur bei, denen man wünscht, daß sie, vervielfältigt durch die Arbeit der Pädagogen und Seelsorger, zu einem festen Bestandteil der Volksbildung werden. Die katholische Anthropologie ist etwas zu kurz gekommen. *Z.*

Altes Testament

Theodor Schwegler O. S. B., Die biblische Urgeschichte im Lichte der Forschung. 8° (252 S.). München 1960, Pustet. — Die biblische Urgeschichte läßt den Schrifterklärern keine Ruhe. Erst kürzlich ist auf katholischer Seite das vorzügliche Werk von Renkens, Urgeschichte und Heilsgeschichte nach Gn 1—3, erschienen und schon wieder legt uns ein Benediktiner der Abtei Einsiedeln eine neue Arbeit über denselben Gegenstand vor. Das ist ein Zeichen, daß diese Fragen noch lange nicht endgültig gelöst sind. Der Untertitel „im Lichte der Forschung" will nicht sagen, daß, wie es bisher vielfach geschehen ist, ein Ausgleich zwischen Bibel und weltlicher Wissenschaft, vor allem der Naturwissenschaft gesucht werden soll, sondern es sollen die neuen Erkenntnisse und Grundsätze der Bibelwissenschaft, wie sie im Rundschreiben Pius XII. und in der Antwort der Bibelkommission an Kardinal Suhard vom 16. Jänner 1948 entwickelt wurden, auf die biblische Urgeschichte angewendet werden, vor allem die so genannten literarischen Arten. So sieht der Verf. in den Erzählungen der ersten elf Kapitel der Genesis so genannte „ideale Geschichte, ... gleichviel ob die Begebenheiten, die berichtet werden, im eigentlichen Sinn historisch sind oder ob, wie dies in der Urgeschichte der Fall ist, die einzelnen Episoden teils aus allgemein gültigen Menschheitserfahrungen und Beobachtungen, teils aus gewaltigen Gotteserlebnissen ... und aus Bruchstücken uralter Überlieferungen heraus rekonstruiert sind" (205). So gilt dem Verf. z. B. der Turmbau zu Babel nicht als geschichtlicher, sondern als idealisierter typischer Vorgang. Auch das mythologische Element spiele eine Rolle, z. B. Gn 6, 4 über die Herkunft der Riesen. Die biblische Urgeschichte sei als *tora* zu verstehen, „als Belehrung über das Verhältnis zu Gott, dem Schöpfer ... in das durch die Erschaffung ... insbesondere die Menschheit getreten ist". „Das der Urgeschichte zugrunde liegende Weltbild des alten Morgenlandes sowie sein Geschichtsbild sind nur Darstellungsmittel, was allerdings bei letzterem nicht ohne weiteres einsichtig ist. Die Geschichtlichkeit der grundlegenden Heilstatsachen läßt der Verf. durchaus zurecht bestehen. Das Buch enthält manche ganz vorzüglich gearbeitete Abschnitte z. B. über die theologischen Lehren der beiden so genannten Schöpfungsberichte (70ff), über Bibel und Naturwissenschaft (85ff), über die Erschaffung des Menschen (113f), über die gekünstelte Ansicht Mayrhofers von der geschlechtlichen Auslegung der Paradiesessünde u. a. m. Weniger klar ist die Erklärung des Protoevangeliums (108), desgleichen sind die Gründe für die Quellenscheidung in der Sintflutgeschichte nicht überzeugend und auch sonst wird man nicht

mit allem restlos einverstanden sein können. Die Übersetzung der Texte könnte auch manchmal weniger holperig sein. Sehr lehrreich ist das einleitende Kapitel „Verhängnisvolle Mißverständnisse": wieso die biblische Urgeschichte überhaupt ein so schwieriges Problem werden konnte und daß daran auch die katholische Exegese nicht ohne Schuld ist. Alles in allem ein interessantes und wertvolles Buch. *J. Hofbauer S. J.*

Louis Ligier, Péché d'Adam et péché du monde. Bible-Kippur-Eucharistie. L'ancien testament (Théologie 43). 8° (320 S.). Paris 1960, Aubier. — Dieses Buch geht verschlungene Pfade und es ist nicht immer leicht ihm zu folgen. Es kann nicht Aufgabe dieser kurzen Anzeige sein, es allseitig zu würdigen, seine Gedankentiefe überall auszuloten und auch auf die mancherlei Schwächen aufmerksam zu machen, die seine Beweisführung beeinträchtigen. Der Verf. beschäftigt sich mit dem Begriff der Sünde im AT, geschichtlich, psychologisch und theologisch, und deckt dabei oft überraschende und merkwürdige Zusammenhänge auf. Er entfaltet dabei tiefe Gelehrsamkeit, hat auch das vorhandene Schrifttum ausgiebig herangezogen, das Verzeichnis umfaßt zehn engbedruckte Seiten, und in den zahlreichen Anmerkungen wird darüber hinaus noch vieles andere herangezogen. In den ersten Kapiteln wird die Sünde Israels nach verschiedenen Gesichtspunkten erörtert. Bei Ps 50/51, 7 kommt L. auf Umwegen zu dem Ergebnis, daß darin doch eine Anspielung an die Erbsünde vorliegt. Weitere fünf Kapitel befassen sich mit der Sünde der ersten Menschen und ihrem Widerhall im AT. Da erscheint vor allem das Verlangen Israels nach einem Könige „wie die Völker" als die große Sünde und der König geradezu als der Erzsünder. Daß im Namen des Königs Nachasch (= Schlange) von Ammon eine Anspielung an die Paradiesesschlange gesehen wird, gehört zu den mancherlei Unwahrscheinlichkeiten, die des öfteren auftauchen. Aus der Weisheitsliteratur wird fast nur Job und Jes Sir herangezogen, obwohl man meinen möchte, daß auch die Pss, Eccle und Weish etwas zur Sünde zu sagen haben. Im Eccli seien Seite an Seite der erste Mensch und der Hohepriester Simon geradezu als Idealmenschen geschildert, in einem kurzen Schlußabschnitt werden sie ganz überraschend entthront; „nach dem Pascha Christi wird die Theologie ... des Eccli korrigiert werden müssen (!)". In der Hand eines kritischen, urteilsfähigen Lesers wird dieses Buch, das von der Universitas Pontificia Gregoriana als Doktorarbeit angenommen wurde, immerhin in vieler Hinsicht anregend wirken und neue Einsichten vermitteln. *H.*

Roland de Vaux, Die hebräischen Patriarchen und die modernen Entdeckungen. 8° (109 S.). Düsseldorf 1959, Patmos-Verlag. Geb. DM 9.80. — R. de Vaux hat in den Jahren 1946–49 in der Revue Biblique eine Reihe von Arbeiten veröffentlicht, in denen er aus außerbiblischen Quellen den geschichtlichen und kulturellen Hintergrund der Patriarchengeschichte zeichnet. Diese Veröffentlichungen werden hier in deutscher Übersetzung zugänglich gemacht. Otto Eißfeldt, ebenfalls ein hervorragender Kenner des alten Morgenlandes, urteilt darüber in seiner Vorrede, daß nach den neuesten Erkenntnissen diese Erzählungen „weithin als Niederschlag von Geschehnissen der Zeit, von der sie berichten wollen", zu betrachten sind. Über die seit den letzten 10–12 Jahren neu dazu gewonnenen „Finessen der Gelehrsamkeit" hat sich de V. selbst geäußert, daß sie „den Benützern dieses Textes keinen besonderen Gewinn" bringen würden, m. a. W. daß sie zu keinen wesentlich neuen Erkenntnissen geführt haben. Auf einige kleine Versehen sei hingewiesen: Tirsa kann nicht als die „alte Hauptstadt der Könige von Samaria" bezeichnet werden. Damals gab es noch keine Stadt und keine Landschaft Samaria. Die alttestamentliche Tagung in Straßburg fand 1956 statt, nicht 1957; beide Fehler in der Übersicht über die wissenschaftliche Arbeit de V.; S. 58 Anm. 1: Obeliskus Brisé ist kein Eigenname.

sondern heißt einfach: der zerbrochene Obelisk, französisch: l'obélisque brisé. — Drei Karten und ausführliche Stellen-, Sach- und Namensverzeichnisse erleichtern den Gebrauch dieses empfehlenswerten Buches. *H.*

R. de Vaux O. P., Les Institutions de l'Ancien Testament. II. Institutions militaires; Institutions religieuses. 8° (541 S.). Paris 1960, Éditions du Cerf. NF 19.50. — Der erste Band dieses Werkes wurde in dieser Zeitschrift 80 (1958) 580 besprochen. Im hier vorliegenden zweiten Bande behandelt der Verf. mit gewohnter Meisterschaft bis S. 86 das Heerwesen in Altisrael und dann bis S. 429 die religiösen Altertümer nach allen nur möglichen und denkbaren Richtungen und Gesichtspunkten. Dem Bande ist auf 30 Seiten ein Verzeichnis des benützten Schrifttums beigegeben, ein gleich umfangreiches Sachverzeichnis und ein über 40 Seiten umfassendes Verzeichnis der ausgiebigst herangezogenen Schriftstellen. Was zur Empfehlung des ersten Bandes gesagt wurde, gilt in vollem Umfange auch vom zweiten. Man könnte höchstens bedauern, daß Bilder zur Erläuterung fehlen. Doch gibt es heute genug gute Sammlungen von Bildern zur Geschichte und Kulturgeschichte des alten Morgenlandes, mit deren Hilfe man sich den reichen von de V. gebotenen Stoff veranschaulichen kann. Auf jeden Fall besitzen wir in dem vorliegenden Werk eine ganz hervorragende biblische Altertumskunde. *H.*

Štefan Porubčan S. J., Il Patto nuovo in Is. 40—66 (Analecta Biblica. Investigationes scientificae in res biblicas 8). 8° (XVI u. 334 S.). Rom 1958, Istituto Biblico. Lire 5400; $ 9.—. — Diese Arbeit, die vom päpstlichen Bibelinstitut in Rom als Doktorarbeit angenommen wurde, ist eine wertvolle bibeltheologische Untersuchung. Im ersten Teil (1—81) wird als Grundlage der Begriff *bĕrît*, Bund, im AT behandelt. Dabei wird als Ausgangspunkt sowohl unsere westliche Auffassung des Vertrages mit gegenseitigen Rechten und Pflichten als auch die bei den semitischen Arabern mit ihrem vorwiegend einigenden, verbindenden Charakter (so bes. von Pedersen herausgearbeitet) und die im alten Morgenland vor allem bei den Babyloniern gebräuchliche mit Verfluchung verbundene abgelehnt. P. entwickelt vielmehr aus den Büchern des AT den dem Volke Israel geläufigen Begriff der *bĕrît*. Sie besteht in der vor Gott beschworenen Verpflichtung zu *hesed*, zu einem freundschaftlichen, wohlwollenden, loyalen Verhalten gegen einen anderen wie zwischen Brüdern, Verwandten, Freunden. Daraus folgt *šalôm*, der Zustand der Unverletzlichkeit. Besondere Verpflichtungen, die übernommen werden, bestimmte Rechte, die zugestanden werden, sind nach P. nur Vorbedingungen, Voraussetzungen einer *bĕrît*, gehören nicht zu ihrem Wesen. Sie pflegen daher dem eigentlichen „Bundesschluß" vorauszugehen. Dieser Begriff wird auf die verschiedenen Fälle angewendet: Bund unter Menschen, mit Gott, und wird mit allem Drum und Dran nach allen Richtungen erläutert. Im zweiten Teil (85—249) werden die Stellen behandelt, an denen *bĕrît* im zweiten Teil des Propheten Is auftaucht, sowie die anderen Begriffe die nach P. mit dem des Bundes eng verbunden sind: *hesed*, *ʾĕmet*, *šalôm*, *tôrâh*, Eid, Zeichen des Bundes u. ä., die gewissermaßen das Klima des Bundes ausmachen. Da kommen u. a. vor allem die vier Lieder vom Knechte Jahwes in Betracht, zu denen P. als fünftes Is 61 rechnen möchte. Diese Stellen werden auf das sorgfältigste untersucht, textkritisch, literarkritisch, nach ihrem Aufbau, nach dem Zusammenhang mit der Umgebung, nach dem Lehrgehalt, nach dem inneren Zusammenhang, der all diese Stellen miteinander verbindet. Im dritten, synthetischen Teil endlich (253—320) legt der Verf. das Ergebnis seiner Untersuchung vor: der Begriff des neuen Bundes und seine Verwirklichung, sein Inhalt, die verschiedenen, aufeinander folgenden Stufen seiner Verwirklichung: die geschichtliche im AT vor dem eigentlichen Abschluß, die von P. soteriologisch genannte nach der Erlösung im NT in der gegenwärtigen Welt und die eschato-

logische nach der Vollendung. Ferner wird der neue Bund besprochen als Einrichtung, als objektive Heilsordnung und seine Aneignung durch den einzelnen, alles auf Grund der Texte des AT, schließlich noch ein kurzer Ausblick auf das NT. Der Verf. hat ein umfangreiches Schrifttum verarbeitet, mit dem er sich im Laufe seiner Untersuchung kritisch auseinandersetzt, das Verzeichnis davon umfaßt acht Seiten. Ausführliche Namens-, Stellen- und Sachverzeichnisse erleichtern den Gebrauch des Buches. Besonders hervorgehoben sei, daß sich kaum Druckfehler finden. Etwas merkwürdig mutet freilich an, daß in einem am päpstlichen Bibelinstitut erscheinenden Werk die griechischen Texte mit lateinischen Buchstaben umschrieben sind; bei den hebräischen findet man das begreiflich. Eine kritische Bemerkung sei gestattet zu dem allgemeinen Begriff *bĕrît* im AT. Es lassen sich Beispiele aufweisen, auf die P.s Begriffsbestimmung nicht anwendbar ist. So wird Jer 34, 8. 15 ein genau bestimmter Gegenstand als Inhalt der *bĕrît* erklärt, die Freigabe der hebräischen Sklaven, ebenso wird v. 13 die Vorschrift des Gesetzes, einen hebräischen Sklaven nach sechs Jahren freizulassen, als Gegenstand des Bundes zwischen Gott und Israel bezeichnet, von *hesed*, *šalôm*, *'emet* ist nirgends die Rede. Das Abkommen wurde zwischen König und Volk, genauer den Sklavenhaltern geschlossen und es ist schwer zu verstehen, daß dabei gegenseitig *hesed* zugesichert wurde. Ähnlich verhält es sich mit der *bĕrît*, die von den Gabaoniten usw. Josue und den Israeliten abgelistet wurde. Auch hier wird Jos 9, 15 ein ganz bestimmter Gegenstand Inhalt des Bundes, nämlich die Gabaoniten am Leben zu lassen, die Unverletzlichkeit ihres Lebens; das hat *šalôm* hier wohl zu bedeuten. Auch hier wird *hesed* nicht erwähnt. Viel *hesed* werden die Israeliten gegen diese Fremdlinge überhaupt nicht empfunden haben, sie haben das Abkommen ohnehin nur zögernd geschlossen. Natürlich kann *hesed* auch eigentlicher Gegenstand einer *bĕrît* sein, wenn sich z. B. zwei Freundschaft zuschwören wie David und Jonatan 1 Sm 20, 14–17. Sonst aber ist *hesed* die Voraussetzung einer *bĕrît*. Wenn nicht im vorhinein zwischen zwei Partnern ein gewisses Wohlwollen herrscht und der Wille, die Verpflichtungen aufrichtig auf sich zu nehmen und einzuhalten und die zugestandenen Rechte nicht über Gebühr zu beanspruchen, werden sie überhaupt keine *bĕrît* schließen. P. hat hier, wie mir scheint, die Sache auf den Kopf gestellt. Daß die Bedingungen im voraus erwähnt werden, ist wohl verständlich; man muß sich im vorhinein klar werden, worüber man den Vertrag schließt. Doch gibt es auch hier einen gegenteiligen Fall. Ex 24, 7f wird die Verpflichtung auf das Bundesbuch in den eigentlichen Abschluß des Bundes hineingenommen. Auch beim Bunde Gottes mit Abraham ist das zu beobachten: Gott verpflichtet Abraham zur Beschneidung und verpflichtet sich selbst zu verschiedenen Leistungen, Sara einen Sohn zu schenken und zahlreiche königliche Nachkommenschaft, Segen zu gewähren usw.; doch ist auch hier weder von *hesed* noch von *šalôm* o. ä. die Rede (Gn 17), ebensowenig Gn 15 beim formellen Abschluß des Bundes. Das wesentliche Ergebnis der Untersuchung P.s wird durch diese Bemerkungen nicht beeinträchtigt. Wir sind dem Verf. dankbar für seine umfangreiche und in die Tiefe gehende Untersuchung eines so wichtigen Begriffes wie es der Bundesgedanke ist. *H.*

Georg Fohrer, Das Buch Jesaja. 1. Band: Kapitel 1–23 ausgelegt. Kl.-8° (VII u. 244 S.). Zürich/Stuttgart (1960), Zwingli-Verlag. sFr 10.80. — Dieses Bändchen stellt nach dem Vorwort weder „einen wissenschaftlichen Kommentar dar, obwohl die gesamte Literatur über das Buch Jesaja verarbeitet ist, noch eine Sammlung von Predigten . . vielmehr soll sie . . . eine Hilfe zum Verstehen bieten . . . indem wesentliche Züge herausgearbeitet . . . die Einzelheiten überall dort erläutert werden, wo es erforderlich und wünschenswert erscheint." Das ist in diesem Bändchen gut gelungen. Die Begründung der Textverbesserung ist aus guten Gründen, die ebenfalls im Vorwort erwähnt werden, weggelassen

worden. Nach F. läßt sich nur ein kleiner Teil des Buches mit Sicherheit auf Isaias zurückführen, im Übrigen sei es „ein Sammelbecken von vorwiegend prophetischen Worten aus vielen Jahrhunderten" ... darunter allerdings „einige, die zu den wichtigsten und erhabensten Prophetenworten des AT gehören." Daher spricht F. von den über 400 Versen der 23 behandelten Kapitel nahezu die Hälfte dem Propheten Isaias ab und zerlegt den Text in oft ganz kurze Abschnitte mit wenig innerem Zusammenhang. Ob immer mit Recht? *H.*

Heinrich Schneider, Die Bücher Esra und Nehemia, übersetzt und erklärt (Die Hl. Schrift des AT IV, 2). Gr.-8° (XV u. 268 S.). Bonn 1959, Hanstein. DM 24.—. — Nun ist nach 35 Jahren durch den vorliegenden Band die „Bonner Bibel", das bedeutendste katholische Bibelwerk zum AT in deutscher Sprache abgeschlossen. Ganz besonders interessieren muß bei diesem schwierigen Buch — es war ursprünglich eines, nicht zwei — die Erörterung der geschichtlichen und literarkritischen Fragen. Der Verf. hat sie auf 86 Seiten eingehend besprochen, die verschiedenen Ansichten kritisch gewürdigt und das vorhandene Schrifttum ausgiebig herangezogen. Zu S. 56 vermißt man allerdings E. Sachau, Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie zu Elephantine, Leipzig 1911. — Esra-Nehemia — Schn. wählt diese Form der Namen — ist kein Werk aus einem Guß, sondern besteht aus verschiedenen Quellen, hauptsächlich aus den Denkschriften dieser beiden Männer in Ich-Form, aus amtlichen Urkunden der persischen Regierung, aus jüdischen Listen und Urkunden, von einem Hauptgestalter, wohl aus dem Levitenstand, nicht immer in zeitlicher, sondern auch in sachlicher Aufeinanderfolge zusammengestellt, am ehesten zwischen 300 und 250. Scheschbassar habe nach dem Erlaß des Königs Kyros vorerst nur eine kleine Gruppe von Juden heimgeführt, erst zu Beginn der Regierung Darius' I. sei mit Zorobabel die Hauptmasse der Heimkehrer gekommen. Die Darstellung sei freilich verkürzt und vereinfacht und dadurch mißverständlich. Neh sei 445 nach Jerusalem gekommen, der Ansatz für Esr sei sehr umstritten, 458 unter Artaxerxes I., 428, 398 unter Artaxerxes II.? Schn. erörtert ausführlich die Gründe für und wider, muß aber gestehen, daß er zwar zur Priorität Nehemias neige, ohne aber restlos davon überzeugt zu sein. Auch die nicht minder schwierige Frage nach dem Umfang des damaligen Jerusalem wird ebenso gründlich behandelt mit dem Ergebnis, daß die „Osthügeltheorie" zunehmend Berücksichtigung finde. Andere weniger wichtige Fragen sind an die betreffenden Stellen im Kommentar verwiesen. Schn.s Werk ist seit Jahrzehnten die erste gründliche Erklärung dieser beiden Bücher in deutscher Sprache, ein würdiger Abschluß der „Bonner Bibel". *H.*

Joseph Golega, Der homerische Psalter. Studien über die dem Apollinarios von Laodikeia zugeschriebene Psalmenparaphrase (Studia Patristica et Byzantina, hrsg. von Joh. M. Hoeck O. S. B., 6). Gr.-8° (XXV u. 200 S.). Ettal 1960, Buch- u. Kunstverlag. Kart. DM 28.80. — Ein merkwürdiger Titel eines „Autors, den niemand liest", dessen „Studium sich doch lohnt". Das Werk behandelt den „homerisierten Psalter", d. i. die Paraphrase der Psalmen in homerischen Hexametern im epischen Dialekt Homers, das umfangreichste altchristliche Gedicht, das wir besitzen. Das Hauptanliegen G.s ist die Echtheitsfrage, die der Verf. auf eine Reihe von ausführlich behandelten Gründen hin glaubt verneinen zu müssen. Er hält diesen „homerischen Psalter" vielmehr für das Werk eines unbekannten ägyptischen Dichters, geschrieben um 460 in Konstantinopel auf Anregung des hl. Presbyters, Oikonomos und Baumeisters Markianos, dem er im Vorwort, in der *προθεωρία*, auch gewidmet wird. Ein grundgelehrtes Werk mit seitenlangen Listen von griechischen Wörtern, Wendungen und Zitaten, in denen nachgewiesen wird, bei welchen griechischen Dichtern, angefangen mit Homer und Hesiod bis auf die christlichen Dichter seiner Zeit, der Verfasser

in Wortschatz, Wendungen und Gedanken Anleihen gemacht hat. Ein Kapitel ist dem zugrunde liegenden LXX-Text gewidmet, der sich als ägyptisch-lukianischer Mischtext herausstellt. Das Verzeichnis des benützten Schrifttums umfaßt fünf engbedruckte Seiten, das Verzeichnis der besprochenen Psalmenstellen, der Namen und Sachen deren 15. Das Werk wird vor allem Gelehrte interessieren, die sich mit byzantinischen Studien befassen, der Bibliker wird in den Kapiteln über die LXX manches finden. *H.*

La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem. 2. édition revue. Kl.-8°. Paris 1959, Éditions du Cerf. — Jérémie, les Lamentations, Baruch par A. Gelin P. S. S. (309 S.); Habaquq, Abdias, Joël par J. Trinquet P. S. S. (93 S.). — Die einzelnen Bändchen der Bible de Jérusalem erscheinen nunmehr der Reihe nach schon in zweiter Auflage, ein Zeichen für ihre Brauchbarkeit und die gute Aufnahme, die dieses Bibelwerk innerhalb und außerhalb Frankreichs gefunden hat. Über eine Anzahl davon wurde schon im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift berichtet (S. 105), die beiden jetzt vorliegenden Bändchen wurden in derselben Weise wie die früheren bearbeitet. Im Wesentlichen wurde nichts geändert, nur in der Einleitung zu Jeremias hat sich G. in dem Abschnitt über den „Einfluß Jeremias'" merklich zurückhaltender geäußert. Auch diese beiden Bändchen verdienen es wie die früheren warm empfohlen zu werden. *H.*

Reiner-Friedmann Edel, Hebräisch-deutsche Vokabellern- und Repetitionshefte der 830 wichtigsten Wörter. Heft 1: Hebräischer Teil; Heft 2: Deutsche Übersetzung. Kl.-8° (16 u. 16 S.) (1958): Hebräisch-deutsche Präparation zu Genesis 1—25. Kl.-8° (70 S.) (1959), Marburg a. d. Lahn, Edel. DM 2.80 u. 6.80. — Das wären drei ganz praktische Heftchen, wenn sie fehlerfrei wären, was leider nicht der Fall ist. Besonders ist die Präparation durch zahlreiche Druckfehler entstellt. Das ist vor allem für Anfänger, für die diese Heftchen offenbar gedacht sind, mißlich. *H.*

Karl Thieme, Dreitausend Jahre Judentum. Quellen und Darstellungen zur jüdischen Geschichte (Schöninghs geschichtliche Reihe, hrsg. von R. H. Tenbrock). Kl.-8° (112 S.), Paderborn (1960), Schöningh. DM 2.20. — Ein kurzer Überblick über die Geschichte des jüdischen Volkes, besonders über die Geistes- und Frömmigkeitsgeschichte an Hand von bezeichnenden Texten, angefangen von der Tora bis auf unsere Tage. Es ist ergreifend, wieviel innige Frömmigkeit sich darin ausspricht, und zugleich traurig, daß sie nicht zur vollen Wahrheit kommt. *H.*

BÜCHEREINLAUF

Adler H. G., Die Juden in Deutschland. Von der Aufklärung bis zum Nationalsozialismus. 8° (177 S.). München 1960, Kösel. DM 6.80.

Appel B., Katholische Kirchengeschichte, völlig neu bearb. von *Josef Fuchs*. 8° (174 S.). München 1960, Kösel. DM 4.80.

Archiv für Liturgiewissenschaft. Hrsg. von *E. v. Severus O. S. B.* VI/2. 8° (S. 340—703). Regensburg 1960, Pustet.

Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte, hrsg. von *L. Lenhart* und *A. Ph. Brück*. 12 (1960). 8° (388 S.). Speyer 1960, Jaeger. DM 16.50.

AuerA., Weltoffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit. 8° (317 S.). Düsseldorf 1960, Patmos-Verl. DM 18.—.

Barth A., Katechetisches Arbeitsbuch zum Kath. Katechismus für die Bistümer Deutschlands. Ergänzungsband zum katechetischen Handbuch. 8° (506 S.). Stuttgart 1960, Schwabenverl. DM 14.40.

Barth H., Das Sein der Dinge. Weisheit und Wissenschaft. 8° (109 S.). Wien 1956, Selbstverl.

Barth H., Der Seiende. Widerlegung philosophisch-theologischer Seins- und Gottestheorien. 8° (63 S.). Wien 1959, Europäischer Verl.

Bernard Ch.-A., S. J., Théologie de l'espérance selon s. Thomas d'Aquin (Bibliothèque Thomiste 34). 8° (174 S.). Paris 1961, Vrin.

Bibelübersetzungen, Moderne. Eine Übersicht, redigiert von *J. Schmid*, München. (S.-A. ZkTh 82/1960). 8° (45 S.). Wien 1960, Herder. S 12.—.

S. Bonaventura, Legenda s. Francisci in der Übersetzung der Sibilla von Bondorfs, hrsg. von *D. Brett-Evans* (Texte des späten Mittelalters 12). 8° (212 S.). Berlin 1960, Schmidt. DM 15.60.

Braun H. S., O. F. M. Cap., Jesus als Mensch. 8° (54 S.). München 1960, Ars sacra. DM 5.20.

Bulgakow S., Dialog zwischen Gott und Mensch (Orthodoxe Beiträge 1). 8° (48 S.). Marburg a. d. Lahn 1961, Edel. DM 3.—.

Clark F., S. J., Eucharistic sacrifice and the Reformation. 8° (X u. 582 S.). London 1960, Darton, Longman & Todd. Sh 50.—.

Cody A., O. S. B., Heavenly sanctuary and liturgy in the epistle to the Hebrews. 8° (XIII u. 227 S.). St. Meinrad (Indiana) 1960, Grail Publications. $ 5.—.

Cullmann O., Petrus. Jünger-Apostel-Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem. 2. umgearb. u. erg. Aufl. 8° (287 S.). Zürich, Stuttgart 1960, Zwingli-Verl. DM 24.—.

Cullmann O.-Karrer O., Einheit in Christus. Evangelische und katholische Bekenntnisse. 8° (170 S.). Zürich 1960, Zwingli-Verl.; Einsiedeln, Benziger.

Custos quid de nocte? Österreichisches Geistesleben seit der Jahrhundertwende (Festschrift zum 70. Geburtstag Michael Pfliegler). Hrsg. von *K. Rudolf* und *L. Lentner*. 8° (388 S.). Wien 1961, Herder. S 120.—.

Dekkers I., C. SS. R., De momento rationis legis in legum interpretatione. Inquisitio historico-doctrinalis. 8° (XXVII u. 134 S.). Romae 1960. Fl 5.95.

Delanglade J., S. J., Le problème de Dieu. 8° (270 S.). Paris 1960, Aubier.

Dold A., O. S. B. u. **Gamber K.,** Das Sakramentar von Salzburg (Texte und Arbeiten I, 4). 4° (XVI, 56 u. 95 S.). Beuron 1960, Kunstverl. DM 21.20.

Ehrlich W., Grundlinien einer Naturphilosophie. 8° (112 S.). Tübingen 1960, Niemeyer. DM 12.—.

Engel-Janosi F., Österreich und der Vatikan 1846—1918. Bd. 1 u. 2. 8° (XXIV u. 323, XXIV u. 420 S.). Graz 1958/60, Styria. S 334.—.

Etudes Mariales 16 (1959): La maternité spirituelle de Marie 1. 8° (155 S.). Paris 1959, Lethielleux.

Eynde, D. van den, O. F. M., Essai sur la succession et la date des écrits de Hugues de Saint-Victor (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani 13). 8° (IX u. 250 S.). Rom 1960, Pont. Athenaeum Antonianum.

Fink E., Spiel als Weltsymbol. 8° (243 S.). Stuttgart 1960, Kohlhammer.

Gallati F. M., O. P., Wenn die Päpste sprechen. Das ordentliche

Lehramt des Apostolischen Stuhles und die Zustimmung zu dessen Entscheidungen. 8° (XVI u. 207 S.). Wien 1960, Herder. S 96.—.

Galtier P., S. J., Saint Hilaire de Poitiers (Bibliothèque de théologie historique). 8° (171 S.). Paris 1960, Beauchesne. NF 13.—.

Gampl I., Adelige Damenstifte (Wiener rechtsgeschichtliche Arbeiten 5). 8° (132 S.). Wien 1960, Herold. S 78.—.

Gorman J. C., S. M., William of Newburgh's Explanatio sacri epithalamii in matrem sponsi. A commentary on the Canticle of Canticles (Spicilegium Friburgense 6). 8° (VIII u. 369 S.). Fribourg/S. 1960, Univ. Press. sFr 28.—.

Graduale Arosiense impressum. Edidit Toni *Schmid*. Fotografering utförd av Uppsala Universitetsbibliotek (Laurentius Petri Sällskapets Urkundsserie VII: 1). Gr.-4° (184 Lichtdrucktafeln: neumierter Text). Malmö 1959/60 (Verlag Gleerup, Lund).

Graef H., Der unbegreifliche Gott? Das Ordnungsbild biblischen Glaubens. 8° (211 S.). Frankfurt/M. 1961, Knecht. DM 11.80.

Grant R. M.-Freedman D. N., Geheime Worte Jesu. Das Thomas-Evangelium. Mit einem Beitrag: Das Thomas-Evangelium in der neuesten Forschung von *J. B. Bauer*. 8° (228 S.). Frankfurt/M. 1960, Scheffler. DM 14.80.

Gutzwiller R., Die Gleichnisse des Herrn. 8° (163 S.). Einsiedeln 1960, Benziger.

Handschriften, Die mittelalterlichen, der Universitätsbibliothek Basel. Beschreibendes Verzeichnis. Abt. B.: Theologische Pergamenthandschriften. Bearbeitet von *G. Meyer* u. *M. Burckhardt*. Bd. 1. 4° (XLVII u. 882 S.). Basel 1960, Universitäts-Bibliothek. sFr 185.—.

Hanssler B., Das Gottesvolk der Kirche. 8° (189 S.). Düsseldorf 1960, Patmos-Verl. DM 14.50.

Hausherr I., S. J., Les leçons d'un contemplatif. Le Traité de l'oraison d'Evagre le Pontique. 8° (187 S.). Paris 1960, Beauchesne. NF 9.90.

Hermann I., Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe (Studien zum Alten und Neuen Testament 2). 8° (152 S.). München 1961, Kösel. DM 19.80.

Hernandez A. S., S. J., Salvación y paganismo. El problema teologico de la salvacion de los infieles (Bibliotheca Comillensis). 8° (VII u. 756 S.). Santander 1960, Ed. Sal Terrae.

Herrmann H., Schwache Punkte im Glaubensleben. 8° (131 S.). Frankfurt/M. 1961, Knecht. DM 7.80.

Honings B., O. C. D., Caritas en zonde bij S. Thomas. Pars dissertationis (S.-A. aus: Bijdragen 21/1960). 8° (43 S.). Rom 1960, Collegium Carmelitarum Discalceatorum.

Hoppenbrouwers V., O. C., Devotio Mariana in ordine Fratrum B. M. V. de Monte Carmelo a medio saeculo XVI. usque ad finem saeculi XIX. (Collationes Mariales Instituti Carmelitani 1). 8° (460 S.). Rom 1960, Institutum Carmelitanum.

Hugenroth H., Lateinische Hymnen und Sequenzen (Aschendorffs Sammlung lateinischer und griechischer Klassiker). 8° (123 S.). Münster/Westf. 1961, Aschendorff. DM 2.90.

Jahrbuch des Instituts für christliche Sozialwissenschaften der Westf. Wilhelms-Universität Münster 2 (1961). Hrsg. von *J. Höffner*. 8° (234 S.). Münster 1961, Regensberg. DM 18.—.

Kähler E., Die Frau in den paulinischen Briefen. Unter besonderer Berücksichtigung des Begriffes der Unterordnung. 8° (311 S.). Zürich 1960, Gotthelf-Verl. sFr 18.—.

Kinn J. W., The pre-eminence of the Eucharist among the sacraments according to Alexander of Hales, S. Albert the Great, S. Bonaventure and S. Thomas Aquinas (Dissertationes ad Lauream 31). 8° (154 S.). Mundelein (Ill.) 1960, S. Mary of the Lake Seminary.

Lakner F., S. J., Die Litanei vom heiligsten Herzen Jesu (Die kirchlichen Litaneien). 8° (184 S.). Innsbruck 1960, Rauch. S 78.—.

La Noe F. de, Die Welt in der Schöpfung. 8° (247 S.). München 1960, Schöningh. DM 15.—.

Läpple A.-Bauer F., Christus die Wahrheit. Lehrbuch für den kath. Religionsunterricht (Mittelstufe der höheren Schulen). 8° (207 S.). München 1960, Kösel. DM 7.20.

Larrañaga Th., O. F. M., De materia gravi in furto apud theologos saeculorum XVI. et XVII. (Studia Antoniana 14). 8° (XXI u. 219 S.).

Rom 1960, Pont. Athenaeum Antonianum.

Leibniz G. W., Fragmente zur Logik. Ausgew., übers. u. erläutert von *Franz Schmidt* (Philosophische Studientexte). 8° (XXVI u. 546 S.). Berlin 1960, Akademie-Verl. DM 14.50.

Leskovec P., S. J., Basilio Rozanov e la sua concezione religiosa (Orientalia Christiana Analecta 151). 8° (XI u. 238 S.). Rom 1958, Pont. Institutum Orientalium Studiorum. Lire 2500.—.

Lexikon für Theologie und Kirche. 2. Aufl. Hrsg. von *J. Höfer* und *K. Rahner*. V: Hannover bis Karterios. 4° (11 S. u. 1384 Sp.). Freiburg 1960, Herder.

Maass F., S. J., Der Josephinismus. V. Bd.: Lockerung und Aufhebung des Josephinismus 1820 bis 1850 (Österr. Akademie der Wissenschaften. Fontes rerum Austriacarum, Abt. II., Bd. 75). 8° (796 S.). Wien 1961, Herold. S 295.—.

Maier J.-L., Les missions divines selon s. Augustin (Paradosis 16). 8° (IX u. 224 S.). Fribourg/S. 1960, Édit. Universitaires. sFr 18.—.

May G., Die kirchliche Ehre als Voraussetzung der Teilnahme an dem Eucharistischen Mahle (Erfurter Theologische Studien 8). 8° (XVIII u. 130 S.). Leipzig 1960, St.-Benno-Verl.

Meersseman G. G., O. P., Der hymnos akathistos im Abendland II: Gruß-Psalter, Gruß-Orationen, Gaude-Andachten und Litaneien (Spicilegium Friburgense 3). 8° (XV u. 390 S.). Freiburg/Schw. 1960, Universitätsverl. sFr 35.—.

Merki H.-Wyss O., Vox patrum. Lateinische Texte christlicher Väter. 8° (149 S.). Einsiedeln 1960, Benziger. sFr 4.80.

Miller J., S. J., Gewissensbildung (Sehen, Urteilen, Handeln 9). 8° (122 S.). Innsbruck 1960, Tyrolia. s 28.—.

Müller H. J., Beichten — ein Weg zur Freude. Ein Büchlein vom rechten Beichten. 8° (160 S.). Freiburg i. Br. 1961, Seelsorge-Verl. DM 3.80.

Murphy Th. J., The supernatural perfection of conjugal life according to Pope Pius XII (Dissert. ad lauream 33). 8° (III u. 154 S.). Mundelein (Illinois) 1960, S. Mary of the Lake Seminary.

Nachfolge Christi. Übers. und eingel. von *Otto Karrer*. 8° (309 S.). München 1960, Ars sacra. DM 8.50.

Nell-Breuning O., S. J., Wirtschaft und Gesellschaft heute. III: Zeitfragen 1955—1959. 8° (VII u. 423 S.). Freiburg/Br. 1960, Herder.

Noth M., Gesammelte Studien zum Alten Testament. 2., um einen Anhang erweiterte Aufl. (Theologische Bücherei 6). 8° (376 S.). München 1960, Kaiser. DM 12.—.

O'Brien J. J., Reparation for sin. A study of the doctrine of Francis Suarez, S. J. (Diss. ad lauream 32). 8° (202 S.). Mundelein (Illinois) 1960, S. Mary of the Lake Seminary.

Peitz W. M., S. J., Dionysius Exiguus-Studien. Neue Wege der philologischen und historischen Text- und Quellenkritik. Bearb. u. hrsg. von *Hans Foerster* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 33). 8° (XVI u. 553 S.). Berlin 1960, de Gruyter. DM 44.—.

Pfaundler W. v., Sankt Romedius, ein Heiliger aus Tirol (Sammlung Heilige aus Österreich). 8° (141 S.). Wien 1961, Herold.

Plöchl W. M., Geschichte des Kirchenrechts. Bd. 1.: Das Recht des ersten christlichen Jahrtausends. 2., erweit. Aufl. 8° (490 S.). Wien 1960, Herold. S 240.—.

Probleme alttestamentlicher Hermeneutik. Aufsätze zum Verstehen des Alten Testaments, hrsg. von *Claus Westermann* (Theologische Bücherei 11). 8° (366 S.). München 1960, Kaiser. DM 14.—.

Probleme der Wissenschaftstheorie. Festschrift für Victor Kraft. Hrsg. von *Ernst Topitsch*. 8° (VI u. 266 S.). Wien 1960, Springer. S 288.—.

Prologue Quarterly. Problems of independence and amity of nations. Vol. IV/1.—2. 8° (120 S.). New York 1960, Prolog (875 West End Ave). $ 1.—.

Rabut O. A., O. P., Gespräch mit Teilhard de Chardin. 8° (236 S.). Freiburg 1961, Herder. DM 15.80.

Rahner K., S. J., Schriften zur Theologie IV.: Neuere Schriften. 8° (507 S.). Einsiedeln 1960, Benziger. sFr 19.80.

Ramirez S., O. P., La esencia de la esperanza cristiana (Coloquios Salmantinos 1). 8° (352 S.). Madrid 1960, Ed. Punta Europa.

Ratzinger J., Die christliche Brüderlichkeit. 8° (123 S.). München 1960, Kösel.

Rauch W., Das Buch Gottes. Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffes bei Bonaventura (Münchener theol. Studien II, 20). 8° (XVI u. 267 S.). München 1961, Hueber. DM 24.—.

Reich Gottes. Auswahlbibel für höhere Schüler. Einführung für Katecheten von *E. Beck* und *G. Miller*. 8° (46 S.). München 1960, Kösel. DM 1.20.

Reich Gottes. Auswahlbibel für katholische Schüler. Hrsg. vom Ordinariat der Diözese Rottenburg. 8° (390 S., 28 Taf.). München 1960, Kösel. DM 5.60.

Robert of Bridlington, The Bridlington Dialogue. An exposition of the Rule of St. Augustine for the life of the clergy. Translated and edited by a religious of C. S. M. V. 8° (XXIV u. 202 S.). London 1960, Mowbray. L 4/4/—.

Roldán A., S. I., Introducción a la ascética diferencial (Colección psicologia, medicina, pastoral 21). 8° (463 S.). Madrid 1960, Razon y Fe.

Rusch P., Menschen im Betrieb (Sehen, Urteilen, Handeln 8). 8° (80 S.). Innsbruck 1961, Tyrolia. S 28.—.

Salliège, Cardinal, Écrits spirituels (Lettres chrétiennes). 8° (326 S.). Paris 1960, Grasset. NF 9.30.

Scharp H., Europäische Epochen. Querschnitt durch die Geschichte Europas. 8° (283 S.). Frankfurt a. M. 1959, Knecht. DM 9.80.

Sint J. A., S. J., Pseudonymität im Altertum, ihre Formen und ihre Gründe (Commentationes Aenipontanae 15). 8° (175 S.). Innsbruck 1960, Wagner.

Stratmann F. M., O. P., Die Heiligen in der Versuchung der Macht (Die Heiligen und der Staat 5). 8° (502 S.). Frankfurt a. M. 1958, Knecht. DM 17.80.

Theodorakopoulos J., Philosophie und Religion. Eröffnungsrede zur Griechischen Woche vom 21.—27. Juni 1960 (Münchener Universitätsreden N. F. 27). 8° (15 S.). München 1960, Hueber. DM 1.50.

Trilling W., Hausordnung Gottes. Eine Auslegung von Mt 18 (Die Welt der Bibel 10). 8° (99 S.). Düsseldorf 1960, Patmos-Verl. DM 4.80.

Verhey S., O. F. M., Der Mensch unter der Herrschaft Gottes. Versuch einer Theologie des Menschen nach dem hl. Franziskus von Assisi. 8° (212 S.). Düsseldorf 1960, Patmos-Verl. DM 16.—.

Welte B., Über das Wesen und den rechten Gebrauch der Macht. Eine philosophische Untersuchung und eine theologische These dazu („Politik"). 8° (60 S.). Freiburg 1960, Rombach. DM 5.80.

Winklhofer A., Traktat über den Teufel. 8° (299 S.). Frankfurt a. M. 1961, Knecht. DM 14.80.

Zmarzly A., S. V. D. u. **Macheiner A.,** S. V. D., Georg Froewis S. V. D. 40 Jahre Missionar im Umbruch Chinas. 8° (392 S., 12 Taf. u. 4 Kart.). Wien/Mödling 1960, St. Gabriel. S 80.—.

Zürcher J., S. M. B., Die Gelübde im Ordensleben III.: Die Keuschheit. 8° (239 S.). Zürich/Köln 1960, Benziger. sFr 13.80.

VERINNERLICHUNG DER GOTTESERKENNTNIS NACH DER ERKENNTNISLEHRE JOSEPH MARÉCHALS

Von Georg Muschalek S. J., Berlin

Das Problem

„Innerlichkeit" ist ein Begriff, den die Mystiker gebrauchen, der bei Kierkegaard, bei der Lebens- und Existenzphilosophie (wenigstens in bestimmten Zweigen) und der modernen Psychologie zuhause ist, nicht aber in der Dogmatik. Das „profane" Selbstverständnis des Menschen kennt eine Innerlichkeit, in der der Mensch die Welt in sich hereingeholt hat und sie in der Helle seines erkennenden und wertenden Bewußtseins besitzt. „Innerlich" ist zunächst der Gegensatz zu „äußerlich", was den Menschen charakterisiert, der sein Leben und seine Welt nicht hineingesammelt hat in sein Ich, sondern sie forttragen läßt von den Mächten und Kräften um ihn herum. „Verinnerlichung" wäre dann das Fortschreiten dieses Wissens in eine größere Gesammeltheit und Tiefe des Erkennenden hinein.

Diese Verinnerlichung gibt es. Sie ist eine Erfahrungstatsache, wenn auch nicht des Alltags, so doch unseres ganz gewöhnlichen Lebens. Wir kennen etwas, und zwar — wie es scheint — vollständig. Wir können es beschreiben und vielleicht sogar definieren. Und doch machen wir eines Tages die Entdeckung, daß wir es nun besser kennen, daß wir zu größerem Verständnis gelangt sind, daß das Erkannte in eine tiefere Schicht unseres Wesens eingedrungen ist, daß es mehr von uns Besitz ergriffen hat, daß es uns nun mehr sagt, obwohl wir nicht mehr über es sagen können.

Daß es dieses geistige Wachstum im natürlichen Bereich der Erfahrung gibt, ist aber noch kein Beweis für eine Entsprechung im übernatürlichen Raum. Der christliche Glaube hat seine Eigenart darin, daß er die Entgegennahme einer einmaligen Botschaft ist, einer Botschaft, die das Zeugnis Jesu Christi vom weltjenseitigen Gott wiedergibt. Dieses Zeugnis ist einmalig und unüberbietbar, weil Jesus alles, was er vom Vater gehört hat, den Aposteln kundgetan hat[1]. So ist auch für Paulus „Christus, der Gekreuzigte" die „Weisheit Gottes"[2], die nicht ständig „gesucht", sondern „verkündet" wird und dann da ist, in der Welt anwesend ist[3]. Das Christentum widerspricht also diametral allen Selbsterlösungsversuchen der Religionsgeschichte, die darin bestehen, durch planmäßige Übung, durch Training des Körpers und des Geistes zu hoher Kontemplation und Gottversunkenheit zu kommen, in der

[1] Jo 15, 15.
[2] 1 Kor 1, 23 f.
[3] Da sich diese Worte des heiligen Paulus gegen die gnostischen Schwärmereien in Korinth richten, ist ihre Sinnspitze gerade die Unmöglichkeit eines ständigen Fortschreitens von Erkenntnis zu Erkenntnis und von Weisheit zu Weisheit; vgl. G. Bornkamm, ThWNT IV 825 f.

man dann die Erlösung von aller Äußerlichkeit und unseligen Vielheit fände[4].

Die gewohnte Gegenüberstellung von Glaube und Schau, *status viae* und *patriae* hat einen doppelten Charakter: auf der einen Seite scheint der Glaube nach der Sicht der Theologie die Rolle zu haben, das Leben mit Gott hier unten im Dunkel der analogen und gebrochenen Erkenntnis zu lenken, die sittlichen Entscheidungen für das Gute und für Gott und dadurch das übernatürliche Verdienst zu ermöglichen, also eine Vorbedingung für das religiöse Reifen des Menschen darzustellen, eine Vorbedingung, die nicht selbst in das religiös-sittliche Reifen eintritt; auf der anderen Seite aber ist für die katholische Theologie der Glaube der Beginn der Schau, der Anfang einer teleologischen Bewegung hin auf die Vollendung, einer Bewegung also, die offenbar hier auf Erden beginnt, und die als echte organische Entfaltung in ihrem Anfang schon etwas von der Vollendung enthält. Wenn die neuere Theologie fast ausschließlich[5] für die erstere der beiden Auffassungen optiert (ohne die zweite ausdrücklich zu leugnen) und sie unausgesprochen in ihrem gesamten Aufbau[6] zugrundeliegen läßt, dann hatte sie neben den Texten der Schrift auch theologische Gründe, die (neben historischen Notwendigkeiten und Einengungen der Theologie) in mehr oder weniger bewußter Weise die Behandlung eines Wachstums des Glaubens (gewissermaßen nach innen) verhinderten.

Eine innere Differenzierung in die Glaubenserkenntnis selbst hineinzubringen, scheint zunächst nicht möglich zu sein. Glaubenserkenntnis ist Annahme einer Wortoffenbarung auf Autorität hin; sie ist also ihrem Wesen nach der Erfahrungserkenntnis entgegengesetzt. Wenn nun Wachsen, Reifen, Verinnerlichung einer Erkenntnis von der Dichte und Intensität der Erfahrung abhängig ist, scheint die Glaubenserkenntnis durch ihre Erfahrungsjenseitigkeit auch außerhalb und jenseits all jener Phänomene der Verinnerlichung zu liegen. Eine solche qualitative Veränderung der Glaubenserkenntnis scheint aber auch nicht nötig zu sein. Für das religiös-sittliche Leben scheint allein eine Erkenntnis gefordert, die die

[4] Vgl. A. Nygren, Eros und Agape, Gütersloh 1954, für den jeder „Aufstieg" in der Begegnung mit Gott (wozu dann auch die Idee einer fortschreitenden Vereinigung mit Gott in der Erkenntnis gehören würde) eine Depravation des echt Christlichen aus neuplatonischen Quellen ist; vgl. jedoch dazu M. J. Mouroux, Eros et Agapé: La Vie Intellectuelle 14 (1946) 33ff.

[5] Als eine der Ausnahmen sei M.-L. Guérard des Lauriers O. P., Dimensions de la foi, 1952, angeführt. Er kennt eine Gotteserkenntnis, die Gott ins Herz schreibt, als eigene Größe neben der Schöpfungs- und Schrifterkenntnis von Gott. Nach G. ist auch die Tätigkeit des Geistes von Jo 14, 25—26 auf das „Verstehen" (comprendre) gerichtet, demgegenüber die Unterweisung durch Jesus das „Wissen" (savoir) bewirkt: I p. 22 mit n. 6; II p. 11.

[6] In ihm ist von dem theologischen Problem, das sich an den paulinischen Begriff der *ἐπίγνωσις* knüpfen müßte, nicht die Rede. Der versprochene Heilige Geist ist in der Sacrae Theologiae Summa (I. III n. 763. 2) z. B. allein gesehen im Zusammenhang mit der unveränderten Bewahrung des Depositum. Die sehr kurz eingefügte Lehre über die Gaben des Heiligen Geistes machen für gewöhnlich den unlebendigen Eindruck eines Reliktes vergangener Epochen der Theologie.

Entscheidung für Gott in der Welt ermöglicht. Das leistet aber jene erste und unveränderte Erkenntnis von Gott, die in der Annahme der Glaubensbotschaft besteht. Aller „Fortschritt", alles „Reifen" und „Wachsen" begibt sich dann jenseits des Glaubenswissens und vervollkommnet den Menschen in der Liebe, die dann das Maß für die (fast unvermittelt einbrechende) Gottesschau der Seligkeit ist.

Freilich gibt es im Christentum trotz der Abgeschlossenheit der Offenbarung eine Dogmenentwicklung, ein tieferes Begreifen derselben Wahrheit im Laufe der Geschichte. Die Eigenart dieser Entwicklung ist es aber, daß sie wesentlich eine des Begreifens der Kirche ist, insoweit diese die Anwesenheit Christi in der Welt ist. In dieser Linie aber ist die Kirche dem einzelnen Glaubenden, um den es uns hier geht, entgegengesetzt. Er ist der Empfänger und treue Bewahrer dieser von der Kirche im Laufe der Zeiten tiefer verstandenen Wahrheit. Er hat also als solcher streng genommen keinen Anteil an der Entwicklung und dem Wachstum der geoffenbarten Wahrheit.

Auf der anderen Seite ist im Neuen Testament die Rede von einem „Pflanzen", „Wachsenlassen"[7], von den Menschen als „Ackerfeld Gottes"[8], auf dem Gott etwas wachsen läßt. Es ist die Rede von einer *ἐπίγνωσις*, die „existentielle Erkenntnis" der vorausgesetzten *πίστις* und *ἀγάπη* bedeutet[9], eine *ἐπίγνωσις*, die nichts zu dem Glauben hinzufügt, zu dem die Empfänger der Briefe des heiligen Paulus gekommen sind, die aber doch vermehrt und vertieft werden soll durch den „Geist der Weisheit und Offenbarung"[10]. Diese Wirksamkeit des Geistes, um die gefleht wird, erinnert an die Verheißung Jesu, daß der „Geist der Wahrheit einführen wird in alle Wahrheit"[11], daß er „alles euch lehren" werde[12], weil Jesus „noch viel zu sagen" hatte, was sie „noch nicht tragen" können[13], obwohl er alles, was er vom Vater gehört hat, den Aposteln kundgetan hat[14]. Auch bei Paulus findet sich in der schon angeführten Stelle 1 Kor 2, 6-8 auf engem Raum beisammen, und in

[7] 1 Kor 3, 6; es handelt sich in 1 Kor 3, 5—9 um die Begründung und das Wachstum des Glaubens in der korinthischen Gemeinde.

[8] V. 9.

[9] H. Schlier, Der Brief an die Epheser, Düsseldorf 1957, 202; vgl. die von Schlier angeführten Stellen: 1 Kor 8, 1ff; Phil 3, 9f; Eph 3, 17ff; Kol 2, 2; Jo 6, 69; 1 Jo 4, 16; vgl. auch a. a. O. 77—81. S. 81: „Wir haben für solche *ἐπίγνωσις* keine ausreichende Übersetzung. Wir müssen uns nur bewußt sein, daß, wenn der Apostel Gott für die Christen um ‚Erkenntnis' bittet, er jene bei der Taufe in der tiefen Mitte des Menschen aufgebrochene, im Glauben begründete und von der Liebe bewegte, durch den Geist der Weisheit und von seiner Kraft, zu enthüllen, neu entzündete, sich in den Lebensvollzug auswirkende und darin verwahrte Erkenntnis meint. Und diese Erkenntnis ist ..., auf ihren ‚Inhalt' gesehen, Gotteserkenntnis".

[10] Eph 1, 17.

[11] Jo 16, 13.

[12] Jo 14, 26.

[13] Jo 16, 12.

[14] Jo 15, 15.

einer einzigen gedanklichen Entwicklung sogar, die Aussage darüber, daß es keine „Gnosis" im hellenistischen Sinne gebe, wie die Korinther meinten, weil in dem *λόγος τοῦ σταυροῦ* alles beschlossen liege, über das hinaus es nichts geben könne[15], und auf der anderen Seite die paulinische Unterscheidung der *τέλειοι*[16] bzw. *πνευματικοί*[17], für die die *θεοῦ σοφία* (*ἐν μυστηρίῳ*) bestimmt ist[18], von den *νήπιοι* bzw. *σάρκικοι*[19], die noch nicht zu dieser Höhe gelangt sind. Wenn nun nach Paulus die Glaubenserkenntnis einerseits in dem Kerygma von dem Gekreuzigten beschlossen ist, das alle empfangen und angenommen haben und zu dem nichts hinzugefügt werden darf noch kann, anderseits aber eine Erkenntnis dieses Geheimnisses Christi möglich ist, die wie die gnostische Erkenntnis der „Vollkommenen" eine Stufe sublimen Verständnisses ist, dann geht aus diesem Gegensatz dialektisch eine Möglichkeit „höheren" Verständnisses desselben hervor[20].

Vielleicht ist auch nicht ohne Einfluß auf die Interpretation des Glaubensbegriffes des Neuen Testamentes (und zwar gerade auf eine biblisch sachgerechte, die nicht voreilig metaphysische und intellektualistische Begriffe an die biblischen Aussagen herantragen will), daß das Alte Testament nach der bisher herrschenden Exegese keinen „intellektualistischen" Glaubensbegriff, und damit auch kein „innerliches", „personales", „existentielles" Wissen um den Gott der Offenbarung kannte. Zwei Untersuchungen von H. W. Wolff[21] scheinen in diese bisherige Auffassung der alttestamentlichen Exegese eine Bresche zu schlagen. Sie weisen nach, daß die alttestamentlichen Begriffe „Wissen", „Verstehen" nicht so prag-

---

[15] Vgl. 1 Kor 1, 23f; 2, 8: Der verkündete Christus ist die Weisheit Gottes, die Paulus den Korinthern verkündigt (V. 6f), und die die Korinther im Sinne der Gnosis zu verstehen versucht sind.

[16] Vgl. 1 Kor 2, 6; vgl. zu *μυστήριον* als echt gnostischem Begriff der höchsten Vollendungsstufe in sublimer Erkenntnis: H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist, 2. Bd., Göttingen 1954, 30. 58f; R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, Leipzig/Berlin 1927, 338ff.

[17] 1 Kor 3, 1.

[18] 1 Kor 2, 6f.

[19] 1 Kor 3, 1.

[20] Vgl. H. Windisch, Paulus und Christus (Untersuchungen zum Neuen Testament 24 [1934]) 215, der zwischen den „Tatsachen der Heilsoffenbarung" mit der „ganzen eschatologischen Geschichte" einerseits und ihrer „Deutung" und der „Erkenntnis ihrer Bedeutung im Zusammenhang mit dem Ratschluß Gottes, der sie bewirkt hat", und den „sich anfügenden tieferen Erkenntnissen" anderseits unterscheidet. Es liegt dieser Gedanke in der Bliokrichtung der Studie W.s, der Paulus in seiner Verkündigung des *μυστήριον* dem hellenistischen Mystagogen annähern will; anders G. Bornkamm, ThWNT IV 825f, der in der gnostischen Redeweise des Paulus nur eine „formale, polemische Akkommodation an die korinthische Gnosis" (826) sieht.

[21] H. W. Wolff, „Wissen um Gott" bei Hosea als Urform von Theologie: Evangel. Theologie 12 (1952/53) 533—554; ders., Erkenntnis Gottes im Alten Testament: Evangel. Theologie 15 (1955) 426—431, in welchem Artikel W. seine vorausgehenden Untersuchungen verteidigt und ausweitet auf das ganze Alte Testament; vgl. auch dieselbe Deutung nach Ezechiel: W. Zimmerli, Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel: Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments Nr. 27, Zürich 1954.

matisch („ungriechisch") gemeint sind, wie es bisher fast allgemein angenommen wurde[22]. „Wissen", „erkennen", „verstehen" sind in dieser Schicht der Tradition nicht aus dem Erlebnisbereich der Ehe zu erklären, bedeuten nicht soviel wie „persönliches Gemeinschaftsverhältnis", „Hingabe des Herzens", „Sichkümmern um Gott und seinen Willen", „tätige Frömmigkeit"[23], sondern Nichtvergessen der Heilstaten Gottes (der Herausführung aus Ägypten[24] bis zu der Gewährung von Alltagsgaben, wie Getreide, Most und Öl[25]), wogegen das „Vergessen" ein Vergessen Jahwes selbst wäre und dadurch die Ursünde darstellt, nicht eine unter anderen Übertretungen nur, sondern den zentralen Abfall von Jawhe bedeutet, den Israel als seinen einzigen Gott[26] vom Tage seines Auszugs an kennengelernt hat[27]. Das „Vergessen" Gottes ist somit für diese Schriften (und für das ganze Alte Testament) nicht eine Sünde bloßer Undankbarkeit oder des schuldhaften Verblassens der Gottesvorstellung und des Glaubens an Jahwe, neben dem anderes von Jahwe gerügt werden könnte, sondern es ist für Israel der Abfall von seinem Gott, der es erwählt hat, das Zerfallenlassen des Bundes mit Jahwe, eine Tat, von der alle anderen Verfehlungen nur die konkreten Ausformungen sind. Es handelt sich also um einen Vorgang, der nicht nur die Voraussetzung für die eigentlichen Sünden des Volkes darstellen würde, sondern der formell als solcher die Haupt- und Ursünde ist[28] als Aufkündigung des (für das ganze Leben Israels bedeutsamen) Wissens um das altisraelitische Gottesrecht, das umgeben und getragen und begründet ist vom Gotteshandeln der Herausführung aus Ägypten, der wunderbaren Führung durch die Wüste und der Landgabe[29], einem Wissen also um Jahwe als den einzigen und einzigartigen Gott.

Es wäre nun zu fragen, ob es eine Lösung des Problems gibt, die alle berechtigten und doch sich scheinbar widersprechenden Ansprüche wahrt, die also auf der einen Seite den inneren Zusammenhang von Glaube und Schau sieht, das „Wandeln im Glauben" ein Vorwärtsschreiten zur Vollendung der Gotteserkenntnis in der Seligkeit sein läßt, die Schriftstellen über die (ἐπί)γνωσις, σοφία usf. als Aussagen über diese Aufgabe des Reifens an Erkenntnis vom Anfang zur Vollendung versteht, und die anderseits die Glaubenserkenntnis nicht zu einer Gnosis „von unten" umbiegt, also ihren Charakter der Wortoffenbarung und der analogen Erkenntnis Gottes in „Schatten und Gleichnissen" nicht aufhebt und auch die unzurückführbare Eigenart der Schau Gottes nicht leugnet.

---

[22] Das gilt nach dieser Untersuchung vor allem für Hosea, das Deuteronomium und einigermaßen für Jeremias: Wolff, Wissen um Gott 542; die von Hosea gebrauchten Begriffe wie *daʿat*, *daʿat ʾelohim* wirken wie älteres, geprägtes Traditionsgut: a. a. O. 538.

[23] Wolff, Wissen um Gott 536—537.

[24] Os 13, 4.

[25] Os 2, 10.

[26] Os 13, 4.

[27] Wolff, a. a. O. 539—540.

[28] A. a. O. 542.

[29] A. a. O. 544—549.

Diese Frage spiegelt sich wider in jener anderen nach dem Wesen der Mystik: auch hier scheint echte Mystik ein durch nichts (in der Linie der Erkenntnis) vermittelter Einbruch einer besonderen Gnade zu sein, die in ihrem Empfänger dann nur als äußerer Hinweis auf die Außerordentlichkeit des religiös-sittlichen Lebens ihres Trägers, nicht aber als mahnender Aufruf auch zu einer innerlicheren Gotteserkenntnis gesehen wird.

Die Lösung der Frage soll nicht von der Exegese oder Dogmengeschichte her versucht werden, sondern von der mystischen Theologie und der Erkenntnismetaphysik her, so wie sie von Joseph Maréchal entwickelt worden sind. Seinen Weg wollen wir nachgehen, vor allem in seinen zwei Hauptwerken, den „Etudes sur la Psychologie des Mystiques"[30] und dem Cahier V (Le Thomisme devant la Philosophie critique) seines Werkes „Le point de départ de la Métaphysique"[31]. Über den Ort unserer Frage bei Maréchal, in seinem Werk und im Verhältnis zu seiner Blickrichtung und seinem Anliegen, ist aber zunächst noch etwas zu sagen.

I.

DIE FRAGESTELLUNG UND DAS WERK JOSEPH MARÉCHALS

Es mag zunächst merkwürdig erscheinen, für die gestellte Frage eine Antwort bei Maréchal suchen zu wollen. Das Werk Joseph Maréchals gilt als Versuch, die Geschichte der kritischen Frage darzustellen und eine Lösung des erkenntnistheoretischen Problems auf der thomistischen Grundlage zu geben, besonders in der Auseinandersetzung mit Kant. Seine Arbeiten über die Psychologie und Geschichte der Mystik gelten als Frühwerke, denen weniger Bedeutung zukommt.

Nun ist zuzugeben, daß der Begriff und das Problem „Verinnerlichung der Gotteserkenntnis" bei Maréchal thematisch nicht vorkommen. Unsere eingangs skizzierte Blickrichtung und das Anliegen Maréchals scheinen tatsächlich weit auseinanderzuliegen. Die nachträgliche Festlegung Maréchals auf seine Arbeiten über die Erkenntniskritik ist aber trotz alledem nicht gerechtfertigt. Schon zu Beginn seiner selbständigen wissenschaftlichen Tätigkeit scheint sein Plan entstanden zu sein, eine große umfassende Psychologie zu schreiben, die ihren Anfang nehmen sollte von den neuesten Ergebnissen der Biologie und sich erheben sollte bis zur höchsten Vollendung des menschlichen Seelenlebens in der Mystik. Für diese Sicht der Dinge hatte die Erkenntniskritik nur die Rolle der Einleitung[32]. Durch die Macht der Umstände und vor allem durch die lange Arbeitsunfähigkeit und Krankheit ist die Arbeit über die Erkenntnis-

[30] T. 1er Bruges-Paris 1924; 2e édition Bruxelles-Paris 1938; t. 2nd Bruxelles-Paris 1937 (im Folgenden: Etudes).

[31] Louvain-Paris 1926; 2. édition Bruxelles-Paris 1949 (im Folgenden: Thomisme).

[32] A. Hayen, Le Père Joseph Maréchal (1878—1944): Mélanges Joseph Maréchal I, Bruxelles-Paris 1950, 9f.

kritik das Hauptwerk geblieben. Aber noch 1942 erklärt er in einem Brief, für die genaueren und spitzfindigen Fragen der Kritik könne er sich kaum erwärmen[33]; ihm scheine, „es gebe nur eine natürliche Epistemologie: jene, die die Gesamterfahrung umfaßt..."[34], die das formale Element nicht vom dynamischen trennt (worin er den Grundfehler Kants sieht), sondern die Einheit von Verstand und Willen wahrt[35]. Maréchal hatte von Anfang an den Wunsch, in die Diskussion mit der modernen Wissenschaft zu treten, um die eigene Position besser zu verstehen. So ist es in einem Memorandum vom Jahre 1901 der Wunsch, gründlich Biologie studieren zu können[36], nicht nur um apologetisch fachgerecht mitreden zu können, sondern um die eigene Philosophie gründlicher zu besitzen. Zwölf Jahre später sieht er in einer Rezension[37] deutlicher die Aufgabe und den Sinn der Auseinandersetzung mit der modernen Wissenschaft, vor allem der Philosophie: den Thomismus von der modernen, veränderten und schwierigeren Position aus nachzuvollziehen, um so dessen Ansätze zu entfalten und ihn neu und reicher zu begreifen. Sein Anliegen war also nie, in einer Einzelfrage mit der modernen Wissenschaft zu diskutieren, eine bestimmte Ansicht „mit Hilfe" der eigenen Philosophie zu widerlegen, sich also in die Abhängigkeit des jeweiligen Gesichtspunktes des anderen zu begeben, sondern die verschiedenen Philosophumena so in ihrem Ansatz zu begreifen, daß man die eigene Philosophie in ihren letzten Intentionen neu verstehe. Von daher wird verständlich, daß das Lebenswerk Joseph Maréchals nicht eine Erkenntniskritik (und ihre Geschichte) war, sondern ein Versuch, das Seelenleben des Menschen als Ganzes und in seiner Einheit zu erfassen, in der Einheit der empirischen und metempirischen Elemente, die durch ein zu findendes real einendes Prinzip in ihrer Einheit zu begreifen wären.

Schon sehr zeitig ging das Interesse Maréchals auf das Problem der Einheit und gegenseitigen Durchdringung und Kausalität von Erkennen und Wollen[38]. Aber als echte Frage nach der Einheit war es nicht der Versuch, Erkennen und Wollen als die zwei Vollzüge oder Vermögen in ihren wechselseitigen einenden Bezügen, also nachträglich geeint, zu begreifen, sondern sie selbst zu verstehen aus ihrer ontologisch einen Wurzel. So war es von Anfang an das Ziel

---

[33] „Laissez-moi l'avouer, ces subilités critiques ne m'enthousiasment guère"; Mélanges I, 365.

[34] A. a. O. 365.

[35] A. a. O. 364.

[36] Hayen a. a. O. 4 f.

[37] Rezension über Domenico Lanna, La theoria della conoscenza in S. Tomaso d'Aquino, Florenz 1913: Rev. Quest. scient. 74 (1913) 632—634.

[38] Schon vor 1904 (also etwa in seinen naturwissenschaftlichen Fachstudien zwischen Philosophie- und Theologiestudium) war dies eine klare Erkenntnis; A. Hayen, a. a. O. 5 note 1 (zit. A. Milet). Maréchal schreibt selbst 1926 (Le point de départ de la Métaphysique, Cahier V² 597): „D'avoir constamment refusé de pratiquer entre la vie et la conscience, entre l'activité et la spéculation, ou, plus généralement, entre l'aote et la forme, cette coupure injustifiée, voilà, selon nous, le mérite principal de l'épistémologie thomiste et le secret de sa valeur durable."

der so disparat scheinenden Untersuchungen und wissenschaftlichen Arbeiten Maréchals, die wurzelhafte Einheit der psychologischen Phänomene der Metaphysik und der Mystik zu finden[39]. Die metaphysische Wirklichkeit dieses Prinzips der Einheit und des Verstehens der pluralen Verwirklichung des Menschen ist die große Entdeckung von Maréchal, von Anfang an als dunkles Leitbild gewußt und sehr deutlich ausgesprochen 1917 in der ersten Fassung des „Point de départ de la Métaphysique"[40]: „La métaphysique est, à mes yeux, la science humaine de l'absolu. Elle traduit immédiatement la saisie de notre intelligence par l'absolu, saisie, qui n'est point un joug subi, mais un principe interne de vie." Den Vollzug und die Entfaltung des menschlichen Wesens verstehen als ein „Ergriffenwerden des menschlichen Geistes durch das Absolute" im Gegensatz zu all den vielfältigen Versuchen, den menschlichen Geist umgekehrt in seinem Ergreifen des Absoluten zu verstehen: das ist die Grundeinsicht Maréchals[41]. Wenn der Mensch sich im Besitz des Absoluten erfährt, nicht so als hätte er es ergriffen, sondern weil es ihn immer schon ergriffen hat, ja er sich als Mensch erfährt, weil und insofern er vom Absoluten in Besitz genommen ist, dann ist auch die Möglichkeit gegeben, das Phänomen der Erfahrung des Daseins und Gegenwärtigseins, der Objektivität einsichtig zu machen, indem man es als das ursprünglich Gegebene ansieht, während der Zweifel, der Eindruck und das Urteil der Nichtwirklichkeit, des bloß Subjektiven das zweite und abgeleitete Element ist. So erklären sich die Arbeiten Maréchals über das „Gefühl der Gegenwart" mit all den Untersuchungen über die aktuelle Religionspsychologie und deren Methode, weiterhin die Arbeiten (geschichtlicher und systematischer Art) über das Wesen und das tragende Element der Mystik (und zwar quer durch alle Religionen), und schließlich das Problem der Erkenntniskritik, die Frage nach der Objektivität der Außenwelterkenntnis, als die drei großen Wege, auf denen Maréchal zu der einen Erkenntnis von der naturhaften Dynamik des menschlichen Geistes auf das Sein vorstößt. Noch am Ende seines Lebens arbeitete Maréchal an einer Untersuchung über die katholische Mystik[42], ein Zeichen, daß sein Grundanliegen nicht die Lösung des erkenntniskritischen Problems, sondern die Frage nach dem menschlichen Erkennen überhaupt in seiner transzenden-

[39] „Ce lien, dans l'état actuel de nos publications, n'est guère apparent; et nous consentons volontiers qu'il soit tenu pour inexistant. Ceci soit dit sans méconnaître qu'en écrivant au cours d'une vingtaine d'années, sous la pression capricieuse des circonstances, un petit nombre d'essais de psychologie religieuse, nous n'ayons espéré déblayer peu à peu les abords expérimentaux et historiques d'un problème déjà posé virtuellement par l'orientation principale de nos recherches de philosophie: le problème des rapports de fait et de droit entre la psychologie générale, la métaphysique et la mystique"; J. Maréchal, Etudes sur la psychologie des Mystiques, t. I, préface de la 2e édit. (Bruxelles-Paris 1938) p. IX; zit. in Mélanges I 32 n. 1.

[40] Wiedergegeben in Mélanges I 289.

[41] Vgl. A. Milet, Premiers écrits philosophiques du P. Maréchal: Mélanges I 25—32; A. Hayen, Le Père Joseph Maréchal (1878—1944): Mélanges I 6.

[42] A. Hayen, a. a. O. 14.

talen Einheit war. Die mystische Schau des Seins ist die (gottgewirkte) Verlängerung der Anfangsdynamik des menschlichen Geistes[43]. Die Einheit des Anliegens wird sehr schön deutlich in dem Frühartikel „A propos du sentiment de présence chez les profanes et les mystiques" (1908); in dessen ersten Teil zeigt der Verfasser, daß die Realitätserkenntnis in der Dynamik des Geistes auf das Absolute geschieht, die — wie der zweite Teil zeigt — voll zu sich kommt in der Anschauung des Seins selbst[44].

Nach dieser flüchtigen Skizze des Grundanliegens Maréchals, das seinem gesamten vielschichtigen Werk eine deutliche Einheit und unbeirrte Zielstrebigkeit gibt, wird deutlicher, was das Problem der Erkenntnisverinnerlichung mit dem Werk Maréchals zu tun hat. Maréchal hat sich die Frage nach der Möglichkeit der menschlichen Erkenntnis überhaupt gestellt, sie mit der Herausstellung der metaphysischen Tendenz des menschlichen Geistes auf das Sein beantwortet, in der der Mensch das Sein je im Vorgriff besitzt, als ontologische Ermöglichung der menschlichen Erkenntnis überhaupt. Die Welt- und Gotteserkenntnis ist für ihn die Aktualisierung jener transzendentalen Tendenz in der Einheit mit der sinnlichen Erfahrung. So ergibt sich für seine Erkenntnismetaphysik eine innere Differenzierung in eine verschieden intensive Aktuierung des transzendentalen Dynamismus, der die verschiedenen Stufen der Erkenntnis — von der einfachsten Alltagserkenntnis der Außenwelt bis zur sublimsten Vollendung der Erkenntnis in der mystischen Schau Gottes — entsprechen. Die Verschiedenartigkeit der menschlichen Erkenntnis, ihre verschiedene Höhe, bildet den Ausgangspunkt der Untersuchung Maréchals. Der entdeckte gemeinsame Träger der so vielgestaltigen Erkenntnis führt Maréchal dann wieder zurück zu der Differenziertheit der menschlichen Erkenntnis in ihrer Stufung, nun aber unter dem Blickwinkel der wurzelhaften Einheit, die sich auf den verschiedenen Erkenntnisstufen verschieden aktualisiert. Die Erkenntnismetaphysik Maréchals hat also Interesse für das Problem der Stufung der menschlichen Erkenntnis, ein Interesse, das im ersten Ansatz und in der letzten Einsicht dieser Metaphysik selbst liegt. So bietet sie auch, ohne sich thematisch die Aufgabe zu stellen, die Einsichten, die es braucht, um eine thomistische Theorie von der Erkenntnisverinnerlichung aufzustellen.

Die Erkenntnislehre Maréchals gibt uns auf unsere Frage nach der Möglichkeit und Notwendigkeit der Verinnerlichung begrifflicher Gotteserkenntnis eine doppelte Antwort: einmal die Erkenntnis, daß die Fragestellung auch theologisch legitim ist, und zum andern, daß der menschliche Geist in seiner transzendentalen Dynamik das Vermögen der Erkenntnisverinnerlichung (nicht nur des Erkennens überhaupt) ist.

---

[43] „. . . cette intuition de l'être, qui, tout inaccessible qu'elle soit à l'effort de la seule intelligence, en prolonge pourtant le mouvement initial"; Etudes I 179.

[44] Vgl. dazu A. Milet, Les premiers écrits philosophiques du P. Maréchal: Mélanges I 31.

Aus der sorgfältigen Analyse der Geschichte der Mystik ergibt sich für Maréchal die Einsicht, daß die Aussagen und Beschreibungen der Mystiker nicht verständlich sind, wenn man im Menschen nicht eine gnadenhafte Aktuierung eines transzendentalen Vermögens annimmt, das im Mystiker zu einem Vermögen der Mystik wird. Diese Einsicht, zusammen mit der deutlichen Lehre der Mystiker selbst über die innere Einheit der Stufen christlicher Erkenntnis, bringt uns die Entdeckung des Vermögens, das in allen Stufen der Gotteserkenntnis wirksam ist und in dem wir am ehesten ein „Organ begrifflicher Verinnerlichung" vermuten können. So bringt uns der folgende Teil unserer Untersuchung, der sich mit der Psychologie und Theologie der Mystik Maréchals beschäftigen wird, nicht nur die Entdeckung des metaphysischen Vermögens menschlicher Erkenntnisverinnerlichung (wie die Untersuchungen über die Psychologie der Mystik für Maréchal die Entdeckung des metaphysischen Vermögens menschlicher Erkenntnis überhaupt brachten), sondern grundlegender noch die (wenn auch globale) Erkenntnis, daß die Fragestellung theologisch legitim ist. Wenn es katholische Mystiker gab, und wenn diese Mystik bei sorgfältiger Interpretation ihrer eigenen Aussagen eine Erkenntnis Gottes in letzter Innerlichkeit ist, eine Erkenntnis, die sich in der tiefsten Mitte des Menschen vollzieht; wenn weiterhin diese Vollendung der Erkenntnis höchste Aktuierung eines menschlichen Vermögens darstellt, das auch in anderen Erkenntnisstufen wirksam ist; wenn nun schließlich durch die erwiesene Gottgewirktheit die Mystik als echte Vollendung des schlichten Glaubens des Christen erkannt wird, dann ist damit auch der theologische Beweis geliefert, daß der christlichen Erkenntnis eine Verinnerlichung und Tiefendimension als Möglichkeit und Aufgabe offensteht.

Die vorliegende Untersuchung könnte sich als Hinweis verstehen, die scholastische Erkenntnislehre zu entfalten (aus ihren eigenen Wurzeln heraus) zu Einsichten, die wir — in ähnlicher und doch verschiedener Weise — schon der Lebens-, Wert- und Existenzphilosophie verdanken. Zu einer neuen Besinnung auf das personale Element der Erkenntnis[45], auf die Individualerkenntnis[46] muß auch eine (von den scholastischen Grundeinsichten ausgehende) Theorie der Tiefendimension aller Erkenntnis kommen. Diese drei Erkenntnisformen wären drei verschiedene Momente an der einen menschlichen Erkenntnis, die jeweils von unterschiedlicher Intensität sein können, die aber alle an das eine erinnern, daß Erkenntnis nicht das bloße Einwirken des anderen auf ein Subjekt ist, sondern daß es Objektivität nicht ohne Subjektivität gibt, weil Objektivität erst ganz sie selbst wird in der Subjektivität, in jener Subjektivität des unwiederholbar einmaligen personalen Wesens mit seiner ihm eigentümlichen Innerlichkeit, das wir Mensch nennen.

[45] Vgl. C. Cirne-Lima, Der personale Glaube, Innsbruck 1959, wo die weitere Literatur verzeichnet ist.

[46] Vgl. K. Rahner, Der Einzelne in der Kirche: Stimmen d. Zeit 139 (1946) 260—276 (= Gefahren im heutigen Katholizismus, 3. Aufl., Einsiedeln 1955, 11—38); ders., Das Dynamische in der Kirche, Freiburg i. Br. 1958.

In einem (unveröffentlichten) Referat[47] von 1908 geht Maréchal selbst auf die Bedeutung einer Neuentdeckung des Thomismus für die philosophische Situation des beginnenden 20. Jahrhunderts ein. Offenbar meint er das neue Subjektverständnis und sein Fragen nach der objektiven Erkenntnis, das durch einen neu verstandenen Thomismus zu seiner eigenen Klärung geführt werden müßte. Etwas Ähnliches müßte man heute für das spezifische und begrenztere Problem der Erkenntnisverinnerlichung sagen. Philosophisch (in der Wert- und Existenzphilosophie) und in der Theologie (in der Entwicklung von Schleiermacher bis zum sogenannten Neuprotestantismus, und im Modernismus im katholischen Raum) ist die Frage gestellt nach dem erkennenden Menschen, der sein Betroffensein vom anderen, der Welt oder der anderen Person für wichtig hält, und demgegenüber die subjektunabhängige Wirklichkeit, den Begriff, das Wort, das Dogma, das Sein mitunter aufzulösen droht oder tatsächlich auflöst. Es scheint doch so zu sein, daß die Philosophie des heiligen Thomas, in der Gestalt, die sie bei Maréchal angenommen hat, einen Lösungsbeitrag leisten kann, der für Philosophie und Theologie wichtig wäre.

II.

MYSTIK UND INNERLICHE GOTTESERKENNTNIS

a. Die innere Einheit der Stufen christlicher Erkenntnis[48]

Eine wichtige Erkenntnis und Voraussetzung seiner Theorie der Mystik spricht Maréchal am Beginn des großen Artikels über die Wesenszüge christlicher Mystik aus[49]: die Aktivität und das Erleiden des Mystikers sind keine Fremdkörper in seinem Leben; die mystische Erfahrung ist kein völlig unvermittelter Einbruch, so daß sie zu der sonstigen Wirklichkeit des Menschen, seiner psychisch-physischen Gestalt, keine Beziehung hätte. Mit anderen Worten: die fundamentalen psychischen Gesetze, die von den Alltagsvollzügen des Menschen gelten, halten sich in einer „tiefgehenden Kontinuität" (continuité profonde)[50] (trotz aller Wandlungen) durch bis in

[47] Mélanges I 32 f.

[48] Eine methodische Vorbemerkung ist nötig: Maréchal durchläuft in seinen Analysen die gesamte Geschichte der Mystik (mit Ausnahme der christlichen Mystik des Orients vom Beginn des Mittelalters ab; vgl. Etudes II 466 n. 1). Er bietet also in seinen zwei Bänden eine Fülle von Texten der verschiedenen Autoren. Es wäre nun verlockend, diese Texte unter dem Gesichtspunkt der Erkenntnisverinnerlichung, der uns im Gegensatz zu Maréchal leitet, eingehend zu untersuchen und sie weiter zu verfolgen. Dies verbietet aber der Rahmen dieses Artikels, der sich mit Maréchal befaßt. So können die Texte nur so gesehen werden, wie sie Maréchal gesehen hat, und auch nur in diesem Umfang ausgewertet werden, in dem sie von ihm selbst für seine Theologie und Metaphysik der Erkenntnis herangezogen wurden. Einzelne Überschreitungen dieser methodischen Grenze (vielleicht mit einer kritischen Randbemerkung zu der Sichtweite Maréchals) ändern nichts an diesem Prinzip.

[49] Quelques traits distinotifs de la mystique chrétienne: Etudes I 185.

[50] A. a. O. 186.

die seelischen Vorgänge der christlichen Mystik. Diese Einsicht ist grundlegend für Maréchal. Sie erlaubt ihm in einem späteren Stadium seiner Untersuchungen eine einzige Theorie der menschlichen Erkenntnis anzuwenden auf alle ihre Stufen, einschließlich der sublimsten Mystik. Er gewinnt sie nicht nur — wie hier an der angeführten Stelle — durch die einfache Überlegung, daß jeder mystische Vorgang Wirklichkeit dieses konkreten Menschen mit seiner Eigenart und seiner individuellen Struktur ist, so daß auch von ihr in gewissem Maße die allgemeinen psychologischen Gesetze gelten müssen (weil sonst das mystische Erleben eben nicht Erleben dieses Menschen wäre), sondern er kommt zu derselben Einsicht auch an vielen Stellen seiner Aufsätze durch die Aussagen der Mystiker selber, die er analysiert. Dort wird uns in zahlreichen Zeugnissen die innere Einheit der verschiedenen Etappen und Stufen des geistlichen Lebens geschildert. So bietet sich in diesen Zeugnissen gewissermaßen eine „Einheit von oben" dar, ein Urteil des zurückschauenden Mystikers, daß all die vielen Etappen, die er durchlaufen hat, nur Entwicklungsstufen waren zu dem Punkt hin, an dem er sich jetzt befindet; und von dem augenblicklichen Stadium weiß er so deutlich wie nur jemals, daß es nur Vorstadium und ungestüm drängende Vorstufe zur Vollendung des Menschen in der seligen Schau ist.

Maréchal führt einen Text Augustins aus seinen Enarrationes in Psalmos[51] an, die für ihn das Zeugnis der „direkten Schau Gottes" auf der höchsten Stufe der Beschauung nach Augustinus liefern soll. Für unsere Absicht ist aber im Augenblick etwas anderes von Interesse: der Text Augustins ist ein Zeugnis von der Einheit des christlichen Lebens in all seinen Stufen des Gottesverhältnisses. Das Christenleben scheint geradezu definiert zu sein durch die Sehnsucht, die den Menschen im Dunkel des Glaubens ergreift, seinen Gott zu suchen, ihn zu erreichen, ihn gegenwärtig zu haben. In der Kraft dieser Sehnsucht beginnt das Suchen und damit der Aufstieg, durch das „Zelt" der Kirche hindurch, getrieben und angelockt durch wunderbare Freude und himmlische Musik, bis er plötzlich hinaufgerissen wird bis zur höchsten Höhe der Gottnähe. Auch für Thomas ist das Christenleben in seinen verschiedenen Stufen der Beschauung bis hin zur *visio beatifica* eine innere Einheit, da die *visio beatificia* den höchsten Grad der übernatürlichen Gotteserkenntnis (von der Fülle der himmlischen Erkenntnis her gesehen) und ihre nie erreichbare Asymptote (von den Stufen der mystischen Beschauung aus betrachtet) darstellt[52]. Die verschiedenen Etappen bilden eine Einheit durch die innere Tendenz, die in allen Stadien der Beschauung wirksam ist, und selbst die flüchtige, gewaltsam und fast fremdartig einbrechende *visio Dei in statu viae* ist nach Thomas *acumen contemplationis*, dessen innere, fast organische Einheit mit der gesamten, dem Menschen möglichen Kontemplation

[51] Etudes II 180—184.
[52] So nach der Interpretation von Maréchal: Etudes II 223.

mit dem Wort „*cresceret*" unterstrichen wird[53]. Die Betrachtung der göttlichen Wahrheit ist eine *inchoatio beatitudinis, quae hic incipit ut in futuro continuetur*[54]. Nach dem zusammenfassenden Urteil von Maréchal[55] sind nach der Lehre des heiligen Thomas die Stufen der Gotteserkenntnis (der *contemplatio*) von dem gewöhnlichen Glauben bis zur direkten Schau Gottes in der Entrückung „ebensoviele Etappen auf einer und derselben ansteigenden Linie".

In einer Frühschrift[56] gibt Maréchal als Ergebnis seiner Untersuchungen über die Anwesenheitserfahrung im profanen wie religiösen Bereich (und da in außerchristlicher und christlicher Mystik) ein Urteil über die tiefe Einheit der menschlichen Erkenntnis: selbst die letzte Vollendung der Mystik (die nach ihm nicht die Erfahrung der geistigen Dynamik, sondern die Schau des Seins selbst ist, also ein letztes Hinausgehobenwerden über die dem Menschen mögliche Entwicklung zu größter Einheit und Einfachheit der Erkenntnis) ist — trotz aller rein menschlichen Unerreichbarkeit — eine „Verlängerung der ursprünglichen Bewegung" (... prolonge pourtant le mouvement initial).

Es bedarf keiner besonderen Erläuterung, daß für die außerchristliche Mystik die Idee der Kontinuität des Aufstiegs sehr deutlich und zugleich viel problemloser ist, da es sich dort weitgehend um eine Mystik „von unten "handelt, ohne die Frage der absoluten Gnadenhaftigkeit der Mystik wie ihrer Außergewöhnlichkeit, während für das Christentum das Gottesverhältnis hier auf Erden sich wesentlich im gnadenhaft gewirkten Glauben vollzieht.

Die innere Einheit der religiösen Erkenntnis wird für Maréchal nicht aufgehoben durch seine ebenso deutliche Feststellung (auf Grund der „einstimmigen"[57] Erklärungen der Mystiker), daß die „hohe Beschauung", die eingegossene Mystik (im Gegensatz zur erworbenen) etwas wesentlich anderes, ein „radikal" Verschiedenes (une différence radicale), ein Unvergleichliches ist (l'absence d'une commune mésure)[58]. Es ist ein Wesenszug christlicher Mystik, daß die Aszese zwar (für gewöhnlich) die Vorbedingung für den Empfang mystischer Gnaden ist, aber keineswegs (im Unterschied zur „profanen" und pantheistischen Mystik) eine Vorbereitung, die notwendig die Mystik herbeiführt[59]. So ist für den Christen die Mystik kein wesentlicher Bestandteil seiner Religiosität[60]; er hat alles, den ganzen Reichtum des christlichen Lebens[61] auch ohne die mystischen Gnaden, so daß diese eine Draufgabe (surcroît) für ihn

---

[53] Etudes II 223.
[54] Summa theologica II II q. 180 a. 4 ad 4, nach Etudes II 224.
[55] Etudes II 226.
[56] Etudes I 179 (A propos du sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques, 1908/9).
[57] Etudes I 253; obsédante uniformité des témoignages: Etudes I 239.
[58] Etudes I 238 f.
[59] Etudes I 255 f; vgl. II 463f.
[60] Etudes II 462.
[61] Die „réalité substantielle et la valeur intrinsèque des communications mystiques elles-mêmes"; a. a. O. 463.

bedeuten[62]. Der Grund für Maréchal, einen tiefgreifenden und qualitativen Unterschied (nicht nur rein quantitativen, den man nach Maréchal in der katholischen Theologie der Mystik annehmen darf und auch zum Teil annimmt[63]) zwischen der „hohen Beschauung" und der „gewöhnlichen Gnade" anzunehmen, ist das Auftauchen eines völlig neuen Elementes in der hohen Beschauung, die Selbst-Darstellung Gottes in der unmittelbaren Schau des Mystikers[64].

Zusammenfassend wäre zu sagen: Nach der Interpretation von Maréchal bildet das christliche, gnadenhafte Erkennen in seinen verschiedenen Stufen eine innere Einheit, die nicht dadurch aufgehoben wird, daß der Kulminationspunkt der Mystik etwas qualitativ Neues darstellt. Wir können also später von den charakteristischen Eigentümlichkeiten des Endpunktes der „aufsteigenden Linie" auf die Eigenart und Bedingungen früherer Stadien schließen. Auf die Schwierigkeit, die sich aus der gegensätzlichen Charakterisierung der „hohen Beschauung" (als Endpunkt einer „aufsteigenden Linie" und zugleich etwas völlig qualitativ Neues) ergibt, soll später eingegangen werden.

b. Die psychologische Integrierung als Aufgabe und Frucht für den Mystiker

Eine zentrale Rolle spielt in der Psychologie Maréchals (und in seinem ganzen Werk) der Gedanke der fortschreitenden Integrierung der menschlichen Person. In seinen Schriften über die Mystik tauchen die Begriffe unification, concentration und intégration für diesen Sachverhalt auf. Sie scheinen bei Maréchal nicht deutlich voneinander abgehobene Sachverhalte, sondern dasselbe Phänomen zu meinen, einmal in der formalsten Aussage der unification, dann, im Begriff der concentration, von der personalen Spitze her gesehen, von der die unification aktiv bewerkstelligt wird, und zuletzt mit dem Blick auf die Bereiche, die in die Einheit hineingenommen werden müssen, um das menschliche Wesen zur Vollständigkeit seiner pluralen Wirklichkeit in der vollmenschlichen Einheit zu bringen: intégration.

In dem Artikel „Quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne" (1912)[65] entwickelt Maréchal den Stufenbau der menschlichen Einheit, wie man es nennen könnte. Unter dem Gesichtspunkt der Einheit, also von der Abgegrenztheit von dem Umgebenden und der Insichständigkeit, zeigt er die Eigentümlichkeit des Menschen als eines materiellen Wesens, eines lebenden, sensitiven und schließlich geistigen Wesens. Die Einheit des Lebendigen ist das Zusammenhalten und Durchhalten eines „Typs"[66]; die sensitive Einheit ist eine Einheit des Reagierens, das in höherem oder ge-

[62] Auf die Problematik dieser Begründung werden wir weiter unten eingehen.
[63] Etudes I 253.
[64] A. a. O. I 253.
[65] Etudes I (181—258) 178—191.
[66] A. a. O. 187.

ringerem Maße die motorischen, physiologischen und andere Elemente in Anspruch nehmen und seinem Zweck dienstbar machen kann, worin Maréchal eine „ferne Analogie" der „höheren Manifestationen der personalen Finalität"[67] sieht. Es liegt im Reagieren des Tieres eine Aktivität, die — geweckt von außen — in größerem oder geringerem Maße seine plurale Wirklichkeit sammelt und in diesem selben Maße eine Insichständigkeit und Abgehobenheit von der Umwelt (von dem, was „reizt") gewinnt. Die Einheit der niederen Sphäre ist für Maréchal nicht nur Ergebnis der einenden Steuerung der höheren, sondern auch deren Ermöglichung und Begrenzung[68]. So ist die höchste geistige Einheit des Menschen auch abhängig und bedingt von der vom Menschen erreichten sinnlichen und sogar leiblichen Einheit. Es liegt in der inneren Konsequenz des Maréchalschen „Stufenbaus der Einheit" (wenn es auch an dieser Stelle nicht ausgesprochen ist), daß damit auch die naturhaften Grenzen der Vereinfachung des menschlichen Vollzuges, etwa seines geistigen, gegeben sind. Wenn die tieferen „Einheitssysteme" gewissermaßen das Material bilden, mit dem der höhere Vollzug zu seiner Einheit gelangen kann, dann ist damit auch gesagt, daß der Mensch nicht über eine gewisse, „von unten" gegebene Grenze seiner Vereinfachung hinauskommen kann. Diese Überlegung wird wichtig für das Folgende, in dem Maréchal die dem geistigen Vollzug des Menschen eigentümliche Einigung und Integrierung herausstellt[69]. Für ihn zeigt sich diese Bewegung hin zur Einheit sehr gut im Urteilen. In der sich anschließenden Skizze wird in deutlicher Weise das Anliegen und die innere Einheit des Gesamtwerkes von Maréchal sichtbar. Zwei Weisen des Hinbewegens auf größere Einheit werden im Urteil vollzogen: in der kategorialen Synthese werden die sinnlichen Phantasmen überstiegen ins Unquantitative und damit geordnet und geeint, welche gewonnene Einheit Anteil hat an der Einheit des Seins, weil im vorgängigen Wissen um das Sein eine urteilende Begriffsbildung überhaupt erst möglich wird[70]. In und durch diese kategoriale Weise der einenden Weltbegegnung hindurch vollzieht sich eine zweite Weise des Vorgangs in größere Einheit hinein: die kategoriale Synthese wird „behauptet", das heißt sie wird in der Kraft der finalen Tendenz des menschlichen Geistes auf das Sein gesetzt als seiend, das heißt als real, als objektiv geltend. Für Maréchal ist die höchste Lebendigkeit der Welt, die Lebendigkeit des menschlichen Geistes, wesentlich in Bewegung hin auf größere Einheit; sie ist gedrängt zu einem Fortschreiten in der Annäherung an die ideale Einheit des Seins, und zwar auf zwei Weisen: in der „spekulativen" Verwirklichung der Einheit des Seins

[67] A. a. O. 188.
[68] A. a. O. 189.
[69] A. a. O. 189—191.
[70] Zur näheren Erläuterung und Begründung des hier nur als Ergebnis Behaupteten ist auf Maréchal selbst (Le point de départ de la Métaphysique, Cahier V: Le Thomisme devant la philosophie critique, 2e édit. Bruxelles-Paris 1949), auf Karl Rahner, Geist in Welt, München 1957, und J. B. Lotz, Das Urteil und das Sein, Pullach 1957, zu verweisen.

in der sinnlichen Welt (das Sein als *unum*), und in der immer größeren Annäherung an das letzte Ziel, das ebenfalls das Sein ist (das Sein als *bonum*). Für Maréchal ist dieses „Werden"[71] der menschlichen Seele eine Hinbewegung auf ein asymptotisch angestrebtes Ziel, das außerhalb der menschlichen Seele liegt und dessen Erreichen in der restlos ungebrochenen Einheit mit dem absoluten Sein bestände, so daß die spekulative wie die finale Tendenz des menschlichen Geistes zur Ruhe kämen: in der Schau des Seins. So ist für Maréchal die intuitive Erkenntnis des Seins ein Ziel des Menschen, das nie von unten her zu erreichen ist (weil diese doppelte Tendenz auf das Sein dem Menschen immer nur gegeben ist in seiner urteilenden Weltbegegnung), das aber in jedem menschlichen Tun wirksam ist[72]. Man kann so von einer Integration des Menschen in zwei Stufen sprechen[73], von denen die eine die Integrierung der immanenten Elemente des menschlichen seelisch-leiblichen Wesens wäre, und die andere die Einheit dieser Einheit in der Tendenz auf das absolute Sein. Beide Ziele der Einheit werden im Vorgriff besessen und in der freien Entscheidung approximativ erreicht. Freilich sind dies nicht zwei getrennte Stufen oder Vollzüge, sondern das eine wird im anderen besessen: die einende innere Vollendung des Individuums nur in der Ausrichtung auf den transzendentalen Ermöglichungsgrund dieser Einheit, der das absolute Sein selbst ist. Individuation wird nur erreicht in Transzendenz. Es sind aber doch zwei unterscheidbare Tendenzen, weil die Insichständigkeit der geschöpflichen Person nicht in die Einheit mit Gott hinein aufgelöst werden kann.

Aus dieser Skizze ergibt sich notwendig[74], daß der gewonnene Begriff der innermenschlichen Einheit (in und durch die transzendentale mit dem absoluten Sein) deutlich unterschieden werden muß von einer Einheit, die verarmende Einigung und Vereinfachung (unification appauvrissante) wäre. Diese letztere käme dadurch zustande, daß störende, sich verselbständigende Elemente der menschlichen Wirklichkeit abgesondert, abgeschoben, beseitigt („verdrängt" würde die moderne Psychologie sagen) werden, wodurch zwar eine (zunächst) ungestörte Einheit und ruhige Vereinfachung entstünde, die aber eher den Charakter der Krankheit als den der größeren Vollendung trüge. Die echte Vereinfachung als Integration aller Elemente bedarf einer langen Arbeit[75], eines läuternden Bemühens, das dann dazu führt, in und durch die geeinten Elemente eine einfachere Wirklichkeitsbegegnung in Erkenntnis zu finden. Nach Maréchal[76] ist das Ziel des geistigen Reifens des Menschen eine „Annäherung" seines unaufgebbaren diskursiven Erkenntnismodus an die Einfachheit der intuitiven Schau, die — je

[71] Vgl. a. a. O. 191.
[72] Vgl. auch a. a. O. 177—178.
[73] Etudes II 438 f.
[74] Vgl. auch Etudes II 437 f.
[75] A. a. O. 437.
[76] Ebd.

nach dem Grade der geglückten Integrierung des geistig-seelischen Lebens des betreffenden Menschen — all die Elemente des Bewußten und Unbewußten wirksam sein läßt in der Einfachheit des Wirklichkeitsbezuges. Die innere Konzentration und Vereinfachung ist so wichtig für alle (schon natürliche) Mystik, daß die Höhe des Ersteren entscheidend ist für die Höhe des Letzteren[77]. In dem Maße der gelungenen Einheit und Vereinfachung der seelischen Elemente in einer reicheren und zugleich einfacheren Erkenntnis erhält auch das Wollen (und damit das Tun) des Menschen seine größere Einheit und Kraft (unité et puissance)[78].

Von der Gesamtsicht des menschlichen Seelenlebens her, die Maréchal gibt, ist es nur folgerichtig (wenn auch Maréchal in seinen Studien über die christliche und nichtchristliche Mystik, also a posteriori, diese Zusammenhänge beweist), wenn eine fortgeschrittene Integration des menschlichen Seelenlebens die normale Vorbedingung (die der göttlichen Initiative noch volle Freiheit läßt[79]) für die gnadenhafte mystische Beschauung ist[80], und für die nichtchristliche Mystik (im Pantheismus, und wohl auch im Buddhismus[81]) sogar eine wirksame und die Mystik herbeiführende Vorbereitung. Die Integrierung der vielschichtigen Wirklichkeit des Menschen ist so wesentlich für die höchste Aktuierung des menschlichen Geistes in der Mystik, daß sie in einem Sonderfall auch von Gott in und durch die Ekstase herbeigeführt werden kann[82]. Allerdings wird wohl hinzuzufügen sein, daß es nicht zwei Weisen — eine gewöhnliche und eine außergewöhnliche — der gesamtmenschlichen Integrierung in der Mystik gibt, eine als vom Menschen bewerkstelligte Vorbereitung der sublimen Schau, und eine durch die Ekstase selbst gewirkte, sondern in beiden Fällen ist es die Gnade, die sich in der und durch die Freiheit des Menschen ihr Subjekt der mystischen Schau selbst bereitet — in einem „gewöhnlichen" oder „ungewöhnlichen" Verlauf, je nach der Einbettung in den seelischen Reifungsprozeß des Menschen.

Die psychische Integration ist[83] — als Ergebnis der übernatürlichen Liebesentscheidung für Gott und als ihre gewissermaßen empirische Gestalt (en termes empiriques) — das innere Maß der seligen Schau Gottes in der Ewigkeit, die ihrerseits die höchste und letztmögliche Integrierung des Menschen in Gott und damit in sich selbst ist[84]. So ist für Maréchal die gesamtmenschliche Integrierung — von der Gnade in menschlicher Freiheit gewirkt — der Vorgang ins Heil selbst: das Maß der (einenden und ordnenden) Liebe ist das Maß der Gottesnähe und damit des Heils, und das Wirksam-

[77] Etudes II 474.
[78] Vgl. a. a. O. 377.
[79] Etudes I 254.
[80] A. a. O. 249, 254.
[81] A. a. O. 255.
[82] Ebd.
[83] A. a. O. 250.
[84] Ebd.

werden der Liebe in der Integrierung der vielfältigen Elemente des menschlichen Wesens ist die Auswirkung des Heiles selbst bis hinunter in den materiellen Bereich hinein[85]. So wäre für Maréchal die erreichte Höhe der inneren Einheit (unification) des Menschen geradezu das Kennzeichen und unterscheidende Merkmal für echte Mystik, wenn nicht schon der gängige Gebrauch den Begriff „Mystik" auch anderen, bizarren Absonderlichkeiten zuerteilte, die nur als Verselbständigungen einzelner psychischer Vorgänge oder Abläufe anzusehen sind, wie zum Beispiel exaltierte Vorstellungen oder Gefühle[86]. So sind die mystischen Stadien, die ähnliche Verselbständigungen kennen (wie Schwerelosigkeit, plötzliches Befallenwerden oder Befreitwerden[87] von Krankheiten) noch nicht die letzte Stufe voller mystischer Integration[88]. Ganz allgemein ist die Ekstase als Zwischenstufe anzusehen vor der letzten Harmonie in der Mystik[89], die dann selbst ihre letzte Höhe erreicht hat, wenn dem Mystiker eine neue, freie, reichere Rückkehr zum Umgang mit der Welt und dem Alltagstun geschenkt wird[90] in einer habituell gewordenen Kontemplation[91].

---

[85] Freilich wird man sich fragen können, ob dieser Aufstieg nicht zu geradlinig — plotinisch — gesehen ist, und ob er gebrochen (oder abgebrochen) werden müßte einmal durch eine echte Transzendenz Gottes, die nicht erst „über" den Dingen und der schöpferischen Wertordnung erreicht wird, wodurch dann der absolute Wert dem geschöpflichen Konkurrenz macht (vgl. Etudes I 201—204. 209), und ob zweitens nicht der Aufstieg der fortschreitenden Integrierung wesentlich modifiziert werden müßte durch die Lehre vom Kreuz Christi, das eben nicht, wie es bei Maréchal fast ausschließlich scheint, nur Mittel zu größerer Integration des Menschlichen ist. Zumindest ist durch das Kreuzesleiden nicht eine Herrschaft der Liebe erlangt, die in der Integration als unversehrter Ganzheit und Fülle der menschlichen Wirklichkeit bestünde, sondern eine Ganzwerdung unter opfernder Aufgabe integraler Elemente der menschlichen Existenz, und — im Tode — der menschlich-irdischen Existenz selbst. Diese Einschränkungen ändern aber nichts daran, daß die letzte verheißene Vollendung in der Auferstehung von den Toten und in der Verklärung der Welt die naturhafte Tendenz zur vollen Integration in einer unerwarteten und von unten unerreichbaren Weise bestätigt, so daß es von daher schon legitim ist, abstrahierend von dem Evangelium des Kreuzes die Gesetze der ordnenden und einenden Kraft der Liebe in der vielfältigen Wirklichkeit des Menschen zu untersuchen.

[86] Etudes II 475.

[87] Also auch das außergewöhnliche Befreitwerden von Krankheiten stellt nach Maréchal einen Mangel an gesamtmenschlicher Integration dar.

[88] A. a. O. 483.

[89] A. a. O. 482.

[90] Die Beschauung oder Ekstase „favorise l'action loin d'en détourner"; die Rückkehr geschieht in einer „plénitude" und „vigeur exceptionelles" (I 162).

[91] Etudes I 162; II 16. 460. 482; dieser „état théopathique" ist von Maréchal allerdings interpretiert als ein gewisses „dédoublement" (I 162) des Verhältnisses zu Gott und zur Welt in zweifacher Unmittelbarkeit. Aus seiner Gegenübersetzung Gottes und des Göttlichen zu allem Menschlichen, die mitunter dahin neigt, zwischen beiden Bereichen eine Konkurrenz zu sehen, und aus seiner eigentümlichen Auffassung von dem Wesen der mystischen Schau, auf die noch näher einzugehen sein wird, ist dieses Phänomen der mystischen Rückkehr zu den Dingen für ihn nicht leicht zu erklären. So ist für ihn dieser Zustand „erstaunlicherweise" (on s'étonne plutôt..., II 460) nicht ein Hemmnis für den Umgang mit der Welt, sondern kann „sogar" (I 16) dem äußeren Tun eine neue Wirksamkeit verleihen. Die Rückkehr zur Welt vollzieht sich, „ohne die unaussprechliche Einigung mit

Die katholische Mystik ist in vollem und tiefem Sinne eine Integration: nicht nur der individuellen menschlichen Vielfalt des Mystikers, bis zur Eingliederung seines Alltagstuns in die hohe Einfachheit seiner Kontemplation, sondern auch in dem kirchlich-sozialen Sinne[92]: weil Mystik nicht eine Hinausentwicklung oder ein gewaltsames Herausheben des menschlichen Geistes aus seiner integralen, vielschichtigen Wirklichkeit ist, deshalb „entrinnt"[93] der katholische Mystiker (in dem dann offenbar jede Mystik zu ihrer eigentlichen Vollendung gelangt) nicht dem sozialen, heilsmäßig bedeutungsvollen Hineinverflochtensein in die sichtbare Kirche. Das Erlebnis der Transzendenz hebt den Menschen nicht heraus aus dem Christenleben, sondern integriert erst vollständig hinein. Mystik ist so die Vollendung des Christlichen, nicht seine Übersteigung, die Wahrung und Vollendung aller seiner Wesenszüge[94].

c. Mystische Vollendung in der Aktuierung eines transzendentalen Vermögens

Der Mensch ist ein Weltwesen, das dieses ganz ist und ganz wird, indem es hinaufgreift über die Welt. Welterfahrung ist nur möglich aus einer Transzendenzerfahrung. Die innerweltliche und innermenschliche Einigung, von der soeben die Rede war, ist nur möglich durch die Aktuierung eines Vermögens transzendentaler Art: Mystik ist die vollendete Aktuierung der geistigen Tendenz des Menschen auf das Absolute. Für Maréchal ist in der „höchsten Beschauung" „derselbe Grundvollzug des Geistes, das Verlangen nach dem Sein" wirksam, der auch Realitäts- und Gegenwartserkenntnis ermöglicht[95]. Das Bemühen menschlichen Erkennens, in dem Veränderlichen das Unveränderliche, in der Vielfalt die Einheit, im Stückhaften (déficient) das Ganze zu finden, ist bewirkt durch die drängende Kraft, die das Absolute sucht[96]. Das Absolute in ungeschwächtem Besitz ist aber, nach Maréchal, die Intuition, die der menschliche Geist von ihm hat[97]. Diese unmittelbare Schau ist das (von unten) „unerreichbare Ideal"[98], die erstrebte, aber „ständig fliehende Grenze"[99]. Die aszetische Vorbe-

dem menschlichen Wesen zu unterbrechen" (II 460), nicht aber vielmehr, gerade weil die Seele diese höchste Einheit gefunden hat.

[92] Etudes II 15.

[93] „Le mystique catholique n'est pas ... un évadé"; Etudes II 15.

[94] „Le parfait mystique serait ... le parfait chrétien"; ebd.. Die Problematik, die sich an diese Feststellung anknüpft, soll später gesehen und diskutiert werden. Hier handelt es sich nur darum, die uns interessierenden Elemente aus den mystischen Studien Maréchals zu erheben und miteinander in Beziehung zu setzen.

[95] „De sorte que, jusque dans l'ambiance surnaturelle du plus haut degré de contemplation, nous retrouvons, comme facteur psychologique d'une intuition supérieure, qui n'est plus guère qu'analogiquement une ‚présence', ‚la même activité fondamentale de l'esprit', ‚appétit de l'être', à laquelle nous avons dû faire appel précédemment pour expliquer les affirmations de réalité et de présence spatiale": Etudes I 179.

[96] A. a. O. I 146f.

[97] A. a. O. I 177. 250.

[98] Ebd.; vgl. 177.

[99] A. a. O. 250.

reitung der mystischen Schau, die sich in der sammelnden Einigung und inneren Reinigung vollzieht, ist ein Tun, das die Tendenz zum Absoluten „freilegt" (dégager)[100]; die letzte Befreiung (affranchir) der Begrenzungen menschlichen Erkennens durch eine „räumliche Vielheit"[101] geschieht durch Gott selbst, indem er selbst sich der schauenden Seele darbietet[102].

Die Grundeinsicht Maréchals in diesem Zusammenhang ist, daß das mystische Erkennen nicht ein Einbruch in die menschliche Psychologie ist, der nicht in der menschlichen Seele schon ein Vermögen fände, das die ontologische Ermöglichung der Annahme dieser spezifischen Gnade darstellt. Der Mensch ist in seiner unruhigen Suche nach dem Sein offen für die gnadenhafte Gewährung der Schau des Seins selbst. Das ist allerdings alles, was sich ohne Schwierigkeiten in der Beweisführung Maréchals nachvollziehen läßt. Er leitet in Wirklichkeit aus der Eigenart menschlichen Erkennens mehr ab. Für ihn ist die Suche nach dem Sein in der grenzenlosen Weite identisch mit der Suche nach der intuitiven Schau des Seins: „...tout le mouvement de notre esprit n'est qu'une longue poursuite de l'intuition, toujours fuyante, de cet Être"[103]. Es wird noch zu untersuchen sein, was von dieser Schlußfolgerung zu halten ist. Für unseren Gedankengang ist es nicht entscheidend, wie die Frage der unmittelbaren Schau als des natürlichen (aber unerreichbaren) Zieles des menschlichen Intellekts gelöst wird; auch wenn sich Gründe finden sollten, die eine andere Form der Aktuierung des menschlichen Geistes in der Mystik sowie eine (hypothetische) rein natürliche Vollendung des menschlichen Geistes nahelegen (die dann von der intuitiven Schau als einem Ziel, das nur gnadenhaft erreicht werden kann, verschieden wäre), so wäre doch die Grundeinsicht und das Grundanliegen Maréchals (die auch für uns fundamental sind) gewahrt: Erkennen ist in seiner fortschreitenden Höhe eine (später genauer zu bestimmende) wachsende Aktuierung der Geisttendenz auf das Absolute. Daß tatsächlich dies das Anliegen ist, das Maréchal gewahrt wissen wollte durch seine Theorie von dem Verlangen nach der Schau, geht deutlich aus den Stellen seines Werkes hervor, an denen er die Schau Gottes als einzige Form ansieht, in der die dialektisch gegensätzlichen Aussagen der Mystiker ihre Verwirklichung finden können: die negative Charakterisierung der Ekstase in dem Aufhören alles dessen, was zu dem irdischen, begrifflichen Erkennen gehört, und die positiven Aussagen über die umfassendere, intensivere Art des intellektuellen Vollzugs. Wir können also hier noch auf die Diskussion über die genaue Art der vollen Aktuierung der Geisttranszendenz verzichten, weil von ihrem Ausgang nicht abhängt, daß Mystik letzte Aktuierung eines Vermögens ist, das in jedem geistigen Vollzug des Menschen wirksam ist, des Vermögens auf das Absolute.

---

[100] A. a. O. 178 n. 1.
[101] A. a. O. 178.
[102] A. a. O. 179.
[103] A. a. O. 177 (Hervorhebung von M.); vgl. 250. 247.

d. Mystische Erfahrung als intime Gegenwartserfahrung

Mystik ist Einigung mit Gott. In der Beschreibung der Mystiker ist diese „intime Erfahrung", in Erkenntnis und Liebe, der „aktiven Gegenwart Gottes" in ihnen das Wesen des mystischen Zustandes[104]. Je nach dem aufnehmenden Subjekt ist diese Erfahrung Schmerz, Sehnsucht oder Seligkeit[105]. Die Erfahrung größerer Einheit und Intimität ist die Frucht der geglückten Integrierung der seelischen Vielfalt[106]; in dem Maße der echten Einigung (und damit in dem Maße der Aktuierung der transzendentalen Tendenz als dem formalen Prinzip der Einigung) gewinnt die Idee Gottes an erhellendem und belebendem[107] Einfluß auf das Seelenleben, sie wird das Zentrum aller Gedanken und Affekte[108]. Gott wird nicht fern gewußt, sondern das Wissen, das sich im selben Begriff wie bisher (l'idée de Dieu) ausspricht, ist intim geworden; es hat Gott in die innerste Mitte des Seelenlebens hereingeholt, von der aus alle Vollzüge und Bewegungen inspiriert und gelenkt werden. Diese Intimitätserfahrung ist Kennzeichen schon der ersten Stufe christlicher Mystik, die sie noch mit der „natürlichen Mystik"[109] und auch, wie wir nach dem früher über die Einheit Gesagten hinzufügen können, mit den vormystischen Stufen in entsprechender Abstufung gemein hat. In der höchsten Stufe der Mystik, als Schau Gottes von Maréchal interpretiert, verliert der Mensch das Gefühl seiner Eigenständigkeit und erlebt in der Aufhebung aller akthaften Vielheit die völlige Einheit von Subjekt und Objekt, indem die Wahrnehmung jeglicher Unterscheidung schwindet[110]. Gott als „Zentrum der Seele"

[104] Etudes II 15 f.
[105] Ebd.; vgl. Etudes I 243.
[106] II 460.
[107] „Éclairée par l'idée de plus en plus vivante, d'un Dieu personnel"; ebd.
[108] Etudes II 438.
[109] A. a. O. 460.
[110] Etudes I 159; man könnte sich allerdings fragen, ob die Begründung Maréchals für das Erleben der Unterschiedslosigkeit von Subjekt und Objekt zureichend ist. Die „letzte Zurückführung aller aktiven Vielheit auf die Einheit" scheint allein nicht zu genügen, um das Erleben einer Fusion von Subjekt und Objekt zu erklären. Nach den metaphysischen Voraussetzungen Maréchals selbst müßte eher das Gegenteil angenommen werden: höchste Aktuierung des erkennenden Geistes (und diese letzte Vereinfachung des menschlichen Erkennens ist eine solche) bedeutet gleichzeitig höchste Objektivität der Erkenntnis. Objektivität ist aber nicht möglich, ohne gleichhohe Subjektivität anzunehmen, also nicht ohne die Erfassung der Insichständigkeit des erkennenden Selbst. Es scheint, daß deutlicher die Eigenart der höchsten Erkenntnis Gottes herausgestellt werden müßte. Gott kann man nicht „objektiv" erkennen wie ein Weltwesen. Seine Objektivität ist die Transzendenz. Er wird zutiefst als er selbst erkannt, wenn er in seiner alles übersteigenden und alles durchdringenden Andersartigkeit erkannt wird, die nicht ein kategoriales Gegenüber ist, sondern (um mit Przywara zu sprechen) ein In-Über. In diesem Übersteigenden und Durchdringenden verliert die Seele ihre welthafte Eigenständigkeit, um sie aber in demselben Maße wiederzufinden in Gott. Deshalb ist die weitere Charakterisierung der Intimität der Gotteserfahrung, die Maréchal anführt, entscheidende Ergänzung des Vorausgehenden. Daß es Maréchal im Grunde nur um die Verteidigung seiner Intuitionsthese gegen die Behauptung einer absoluten Unbewußtheit und

ist eine ständige Beschreibung (lieu commun) des Verhältnisses zu Gott in der Mystik der Einkehr[111]. Die Beschreibung der Einigung mit Gott, die Johannes vom Kreuz[112] gibt, fügt jedoch noch ein Merkmal hinzu: Gott ist nicht nur in dem Zentrum der Seele, sondern der Mensch „findet sein letztes und tiefstes Zentrum in Gott"[113]. Daß dieses Finden seiner eigenen Mitte tatsächlich die letzte Selbstwerdung des Menschen besagt, erhellt daraus, daß wiederholt das Erkennen, Lieben und Genießen Gottes „aus allen Kräften" gleichgesetzt wird mit dem letzten Finden des eigenen Zentrums. Mystische Einigung ist also, streng genommen, nicht eine Einigung mit einem „anderen", sondern ein Zusichkommen der zentralsten Tendenz des Menschen in Gott. So wie Gott als bewirkende Ursache nicht Abhängigkeit ohne Selbstand bewirkt[114], so gibt Gott als Zielursache dem Menschen sein Zusichselberkommen. Wenn Geschaffenwerden ein Zusichkommen-aus-Gott-heraus ist, so die finale Rückkehr ein Zusichkommen-in-Gott-hinein.

e. Zusammenfassung und Ergebnis

Nachdem wir aus den Schriften Maréchals über die Mystik jene Aussagen herausgehoben haben, die das Problem der Erkenntnisverinnerlichung angehen, gilt es nun, das Ergebnis dieser Befragung herauszustellen.

Mystisches Erkennen ist die Vollendung des irdischen (natürlichen und übernatürlichen) Erkennens. Es besteht eine innere Einheit (trotz der Verschiedenheit der hohen Mystik von allen Erkenntnisstufen) unter allen Graden der Gotteserkenntnis. Diese Einheit wird hergestellt und lebendig vollzogen durch die dem Menschen unaufgebbar eingestiftete Tendenz seines Geistes auf das Sein in seiner Fülle. Diese Tendenz sucht innerweltlich (gewissermaßen kategorial) die Einheit der naturalen[115] und intentionalen Vielheit und Verschiedenheit und transzendental die je größere Einheit mit dem Sein als dem Gut des Intellekts. Die kategoriale Einheit ist die Frucht der transzendentalen. In dem Maße, in dem diese glückt, ist auch jene gewährleistet. Diese Vereinfachung ist als integrierende ihrem unechten Abbild entgegengesetzt, der verarmenden oder verdrängenden Einheit und Einfachheit. Die Aktuierung der trans-

---

Inhaltslosigkeit der mystischen Schau ging, geht aus der abschließenden Bemerkung (a. a. O. 160f) hervor, in der als Schlußfolgerung aus den angeführten Texten die positive Einfachheit des Erkennens (im Gegensatz zur völlig negativen Inhaltslosigkeit und zur innerlich gegliederten Art des diskursiven Erkennens betont wird. So ist verständlich, daß er am Anfang dieser Überlegungen (a. a. O. 159) als einzige Erklärung der „relativen Unbewußtheit" in der mystischen Schau nur den Hinweis auf die höchste Einheit des Erkenntnisaktes selbst zur Hand hat.

[111] Etudes II 330.

[112] Vgl. die Texte, die Maréchal in Etudes II 330f zitiert.

[113] A. a. O. 330.

[114] Vgl. K. Rahner an vielen Stellen; so z. B. Schriften zur Theologie III (Einsiedeln 1956) 53.

[115] „Natural" hier im thomistischen Sinne ist das mit dem Seienden immer schon formell oder virtuell als Eigenbestand Gesetzte, im Gegensatz zu „intentional" als Vollzug der Form des anderen als anderen im erkennenden Subjekt.

zendentalen Tendenz und damit das Reifen der Gotteserkenntnis ist sittliche Aufgabe des Menschen, da (im gewöhnlichen Gang der Dinge) eine aszetische Vorbereitung hoher (und mystischer) Gotteserkenntnis notwendig ist, zum anderen aber das Hineinwachsen in eine höhere Form der Gotteserkenntnis nach Aussage aller mystischen Schriftsteller als Hineinwachsen in das Heil vom Menschen als Aufgabe gefordert ist. Inhaltlich stellt sich dieses Bemühen (nach der Darlegung von Maréchal) so dar, daß es sich auf die innerweltliche und innermenschliche Integrierung und damit die sittliche Vollendung richtet. Das in sich ungreifbare Verlangen nach dem Sein wird aktuiert in der Ordnung und Gestaltung des innermenschlichen Bereichs, der für das menschliche Mühen unmittelbar „greifbar" ist. Der andere Pol der Inhaltlichkeit wachsender Gotteserkenntnis, der transzendentale „Inhalt", ist der intime Gott, der als der ganz andere so sehr in der tiefsten Tiefe der eigenen Seele erfahren wird, daß er selbst zur innersten Mitte der eigenen Seele wird. In der Erfahrung der höchsten Andersartigkeit, die zugleich die höchste Intimität ist, verschwindet die welthafte Insichständigkeit vor einem (welthaft gedachten) Gegenüber Gottes und findet sich wieder in dem transzendentalen Gegenüber Gottes als eigener Existenzmitte. Höchstes Ausgehen des Menschen in der mystischen Vollendung der Gotteserkenntnis ist höchstes Eingehen in des Menschen eigenen Urgrund. Höchstes Sichverlieren in Gott ist höchstes Zusichkommen. Höchste Einsamkeit in Gott vollendet sich in der Rückkehr zu den Dingen der Welt. Die transzendentale Einigung bewirkt die welthafte Einigung, nicht nur in der innermenschlichen Pluralität, sondern auch in der tieferen Einheit mit den Dingen. Restlos zu Gott gefunden haben im mystischen Erkennen ist tieferes Hineingetragenwerden in die Dinge. Die die Welt übersteigende Ekstase erscheint so in ihrem episodenhaften Charakter, der sich in einer tieferen Hineinführung in die Welt vollendet, als Ermöglichung vertiefter Gotteserkenntnis welthaft-begrifflicher Art.

Die inhaltlichen Kennzeichnungen der mystischen Erkenntnis, die wir aus dem Werk Maréchals herausgehoben haben, sind ebensoviele Momente der innerlichen Erkenntnis. Von der Mystik her haben wir somit einen gefüllteren Begriff der innerlichen Erkenntnis gewonnen, und zwar einen Begriff, der analog für alle Stufen des Erkennens gilt, weil Mystik nach dem Gesagten nur die Vollendung des schon anfänglich Vollzogenen ist. Somit ist auch deutlich geworden, daß innerliches Erkennen nicht etwas ist, was als höhere Art des Erkennens, vorausgehend oder begleitend, der begrifflichen ihre Innerlichkeit gäbe. Innerlichkeit ist im Gegenteil (soviel läßt sich hier schon sagen) das Zusichbringen des Begriffes selbst. So ist auch die Befriedigung nicht eine die Erkenntnis begleitende Freude, sondern der innere Besitz Gottes (und der Welt) selbst, wie das sich aus einer naheliegenden Interpretation der von Maréchal angeführten Texte und seiner von ihm vorgenommenen Entfaltung ergibt (wenn auch Maréchal aus seinem andersartigen Anliegen heraus dieser Frage nicht nachgegangen ist).

Schließlich hat sich noch eine wichtige und fundamentale Einsicht aus diesen Untersuchungen Maréchals über die Mystik ergeben: die theologische Legitimität unserer eigenen Fragestellung. Wenn es vollkommen übereinstimmendes Zeugnis der christlichen Mystiker ist, die durch ihre Mystik selbst und ihre Kirchlichkeit legitimiert sind, daß es in der christlichen Gotteserkenntnis ein Wachstum gibt und geben muß, und daß dieses Wachstum die Merkmale eines aus dem Alltag gewonnenen Begriffs der Innerlichkeit trägt, dann ist in dieser indirekten Weise unsere Fragestellung für theologisch angemessen erklärt.

Wenn wir das Ergebnis in einer definitorischen Fixierung des Phänomens „Verinnerlichung der begrifflichen Gotteserkenntnis" zusammenfassen wollen, können wir sagen: sie ist der Fortschritt des begrifflichen Wissens um Gott, hinein in größere Einheit in sich und in der pluralen Wirklichkeit des Menschen (innen und außen) und in größere Intimität mit Gott, welcher Fortschritt auch der Freiheit des Menschen unterworfen ist und wesentlich Heilsbedeutung hat.

III.

DIE METAPHYSIK BEGRIFFLICHER VERINNERLICHUNG

a. Seinsdynamik als Ermöglichung begrifflicher Erkenntnis überhaupt

J. Maréchal hat in seinem Cahier V des „Point de départ de la Métaphysique" sehr eingehend und sorgfältig nachgewiesen, daß das Paradox der objektiven Erkenntnis — das andere als Eigenes zu besitzen, das Äußere im immanenten Akt zu vollziehen — nur aufgelöst werden kann durch den Dynamismus, der in jeder Erkenntnis wirksam wird. Und dies gilt ganz allgemein: für die hervorbringende wie die aufnehmende Erkenntnis, also die göttlich-schöpferische wie die geschöpflich-nachvollziehende[116]. Die Dynamik des schaffenden Hervorbringens wie die finale Tendenz auf das zu Erkennende macht Erkenntnis des anderen als (intentionaler) Wirklichkeit des Erkennenden möglich, weil es eine Zweiheit hineinträgt in die Immanenz des Subjektes selbst: „ces deux aspects de la finalité introduisent, dans le sujet, le principe d'une disjonction immanente de sujet et d'objet. En dehors de cette finalité, il n'est pas de fondement psychologique possible à la fonction objectivante du connaissant en acte"[117]. Die Auseinandersetzung mit Kant, der das Cahier V Maréchals vorzüglich gewidmet ist, erfährt ihre entscheidende Zuspitzung in der Frage[118], ob es gelingt, eine Mitte zu finden zwischen Ontologismus und Empirismus, ohne im bloßen Phänomen Kants sich einzuschließen. Die Antwort auf die Frage gibt auch hier der finale Dynamismus des menschlichen Geistes[119].

[116] Thomisme 454.
[117] Ebd.
[118] Thomisme 504 n. 1.
[119] Ebd.

Es kann sich hier nur darum handeln, in ganz großen Strichen die Erkenntnismetaphysik Maréchals nachzuzeichnen, ohne auf alle Einzelfragen oder auf problematische Gedankengänge einzugehen. Die Grundeinsichten seiner Erkenntnismetaphysik dürfen als gesicherte Ergebnisse gelten[120]. Um diese Grundeinsichten aber geht es uns in unserem Anliegen. Es wird sich zeigen, daß sie sich anbieten als Ausgangspunkte für eine Metaphysik der begrifflichen Verinnerlichung.

Es geht darum, die naive Überzeugung, das, was ich erkenne, sei etwas außer mir Insichständiges, sei also „objektiv", kritisch zu rechtfertigen. Der Weg, den Maréchal (als Interpret des heiligen Thomas) einschlägt, ist der Weg der Erkenntnismetaphysik. Und dies aus der Einsicht heraus, daß es ein hoffnungsloses Unterfangen aller bloßen Erkenntniskritik ist, die vorgefundene Zweiheit nachträglich als Einheit zu verstehen, wenn man sie nicht aus ihrem tiefsten Wesen heraus (also metaphysisch) in ihrer ursprünglichen Einheit begreift. So ist die Zweiheit von Subjekt und Objekt eine abgeleitete. Im Ursprung sind Subjekt und Objekt im Erkennen eins[121], weil Erkenntnis mit der Seinshöhe des betreffenden Wesens gegeben ist und nichts anderes ist, als die Gesammeltheit und Gelichtetheit eines Seienden. Das Seiende in der größtmöglichen Höhe der Verwirklichung ist auch dasjenige, das am meisten eins ist in der Erkenntnis, dasjenige also, das ganz Akt ist und nicht einer Aktuierung von innen oder außen fähig ist: es ist das Wesen, das jede mögliche Erkenntnis besitzt dadurch, daß es selbst ist. Die Spezies menschlicher Erkenntnis, bemerkt Maréchal[122], ist nicht deswegen „nur" Spezies und nicht Objekt der menschlichen Erkenntnis, weil sie („nur") subjektiv ist (die stille oder ausdrückliche Voraussetzung der metaphysischen Erkenntniskritik), also weil sie etwa zu sehr zum Subjekt gehörte, sondern weil sie zu wenig zu ihm gehört, so daß dieses Subjekt die Zufälligkeit und Fremdheit dieser Erkenntnisform vital erfährt und damit sich von einem „anderen" betroffen fühlt. Das Erklärende jeder Erkenntnis ist also ihre seinshafte Einheit, nicht ihre ursprüngliche Dualität als Subjekt und Objekt.

Dieser Grundsatz von Erkenntnis überhaupt gilt nun in analog abgewandelter Form von allen Stufen der Erkenntnis. Auch die menschliche Erkenntnis ist in ihrem Wie nur zu verstehen aus einer vorgegebenen Einheit, die die Gegensätzlichkeit von Subjekt und Objekt von vornherein überwunden hat. Diese Einheit ist für Maréchal gegeben durch das naturhafte, unverlierbare und unausweichliche Wissen des Menschen um das Sein. Dieses Wissen ist in seiner Notwendigkeit, in der es allen geistigen Vollzügen des Menschen vorgegeben ist, tatsächlich eine Natureinheit, für die alles Tun des Menschen nachträglich ist. So konnte Maréchal gut von einer „saisie de notre intelligence par l'absolu" sprechen.

[120] Unter einem etwas anderen Gesichtspunkt wurde die These Maréchals erhärtet durch Karl Rahner, Geist in Welt.
[121] Thomisme 102.
[122] Thomisme 102.

Die Einheit zwischen erkennendem menschlichem Subjekt und dem Sein ist näher zu bestimmen. Das Erleiden von mannigfaltigen und wechselnden Erkenntnisformen ist Anzeichen dafür, daß die Einheit nicht eine Einheit der Identität, sondern der Beziehung ist. Diese Beziehung ist als geistig vollzogene eine gelebte, also eine dynamische. Es stellt sich damit sofort die Frage, worauf diese dynamische Beziehung sich richtet. Wenn es das Sein in seiner grenzenlosen Fülle ist, dann wird damit dem Menschen eine naturhafte und unveräußerliche Schau Gottes zugeschrieben. Diese Möglichkeit wird durch die philosophische und theologische Unmöglichkeit des Ontologismus ausgeschlossen[123]. Als letzte sublime Möglichkeit eines wissenden Beziehungsverhältnisses bietet sich ein Wissen an, das nicht gegenständliches Wissen ist (das somit Ontologismus bedeutete), sondern ein ungegenständliches Wissen „im Vorgriff", das vor jeder Erkenntnis (in einer logischen Priorität) den Raum eröffnet, in dem allein ich um Gegenstände meiner Erkenntnis wissen kann[124]. Die Dynamik des menschlichen Geistes auf das Sein in (negativer[125]) Unbegrenztheit ist dem Menschen gegeben als seine Ausgerichtetheit auf das, was zu erreichen oder zu verwirklichen ist (wie auch immer diese Aufgabe näher zu verstehen ist); sie ist also eine finale Ausgerichtetheit.

Der transzendentale Dynamismus ergibt sich für Maréchal allerdings nicht so sehr aus einer allgemeinen Ontologie des menschlichen Geistes und seiner Erkenntnis, als vielmehr aus der Analyse des zentralen Vollzugs des diskursiven Erkennens: des Urteils[126]. Für ihn besteht es nicht nur in der kategorialen Synthese, sondern vor allem in der urteilenden oder setzenden Bejahung. Nicht das Zusammenfügen oder Trennen der Elemente des Urteils bewirken die objektive Erkenntnis, sondern ihre „Setzung" oder „Bejahung"[127].

Die urteilende Affirmation offenbart den grenzenlosen Dynamismus des Menschengeistes auf das Sein, in dessen Kraft die erkannte Form so mit einem Subjekt verbunden wird, daß diese Einheit als seiend gesetzt wird. Wenn genauer gefragt wird, wie es möglich ist, daß in dieser urteilenden Affirmation objektive Erkenntnis geschieht, dann wird die Frage nach dem Wesen dieser Affirmation gestellt[128]. Die entscheidende Einsicht ist, daß sie aus naturhafter Notwendigkeit geschieht, die Natur aber als *principium radicale operandi et patiendi*[129] das Prinzip der „inneren Finalität" ist[130]. Die Affirmation offenbart also eine naturhafte finale Tendenz im

[123] Thomisme 533 n. 1.
[124] Zur genaueren Erörterung dieses „Wissens im Vorgriff" vgl. K. Rahner, Geist in Welt.
[125] K. Rahner, Geist in Welt 192—195.
[126] Thomisme 101. 315.
[127] Thomisme 304. 519. — „affirmation judicative" ist die „faculté d'objectiver"; 343 und passim.
[128] Thomisme 305—315.
[129] Thomisme 310.
[130] Ebd.

Vorgriff auf das Sein, die die Ermöglichung objektiver Erkenntnis darstellt. So mündet die Analyse des Urteils ein in die allgemeine Ontologie des menschlichen Erkennens.

Da diese finale Dynamik nur im „Vorgriff" gegeben ist, der nur gegeben ist zur Ermöglichung eines „Gegenstandes" der Erkenntnis, so kann sie nur zur (vorläufigen) finalen Ruhe kommen in der Erfahrung von etwas, was zur Erkenntnis werden kann: in dem passiven Affiziertwerden von der Welt her im sinnlichen Phantasma. Für die aktive Tendenz der finalen Dynamik des menschlichen Geistes[131] ist die Erfahrung einer formalen Bestimmung seiner Erkenntnis die Erfahrung eines Zieles. Eine finale Spannung auf das Sein des Seienden erfährt seine (Teil-)Lösung und (Teil-)Erfüllung in der Erfahrung von etwas, das dem Nichts entgegengesetzt ist. Jede Welterfahrung (im weiten Sinne, in dem das Phantasma „Welt" ist) hat somit die Funktion des Zieles für das Naturstreben des Menschen. Ein Ziel aber ist begriffsgemäß das dem Streben (und damit dem Strebenden) Begegnende, auf ihn Zukommende, von ihm Unabhängige[132]. Das Ziel ist als solches „noumenal"; es kann (im Gegensatz zur Form) nicht als Phänomen gedacht werden, sondern wird (weil ontisches Konprinzip jeder Tendenz) als Absolutes und Insichseiendes erstrebt und begriffen[133]. Deshalb ist die Finalität der Schlüsselbegriff für die Objektivität der immanenten Erkenntnis, für die „disjonction immanente de sujet et de objet"[134]. Etwas als Ziel Erfahrenes wird gegenständlich, objektiv erfahren.

Da die naturhafte Dynamik grenzenlos auf das Sein geht, findet sie in dem welthaft Erfahrenen zwar ein Ziel, aber kein adäquates. Das Werden des menschlichen Geistes ist mit der Aneignung der einen Erkenntnisform nicht am Ende. Die Erkenntnisform ist erfahren sowohl als Teilziel wie als Ausgangspunkt neuen Strebens[135], als Ruhepunkt wie auch als neuer Ausgangspunkt für das grenzenlose Suchen. Zu klären bleibt dabei noch, warum nicht das unmittelbar Erfahrene selbst als Gegenstand und insichständiges Objekt der Erkenntnis angesehen wird, da dieses doch zunächst der finalen Tendenz entgegentritt. Mit anderen Worten: was schließt die Möglichkeit aus, daß unsere Erkenntnis der intelligiblen Spezies in sich gilt, und nicht einen insichständigen, subjektunabhängigen Gegenstand meint? Die Antwort, die Maréchal in der Interpretation des heiligen Thomas gibt[136], geht darauf hinaus, daß das menschliche Denken, das wesentlich und unaufhebbar unter dem Wider-

[131] Die finale Dynamik, die zum Tiefsten des Tätigseins des Subjekts gehört, ist ein aktives Werden des Subjekts, für das also die Gesetze des inneren und eigenen Strebens auf ein Ziel gelten, im Gegensatz zu einem passiv erfahrenen Werden; Thomisme 445.

[132] A. a. O. 445—447.

[133] J. Maréchal, Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective: Mélanges I 75—101.

[134] Thomisme 454.

[135] Thomisme 445.

[136] Thomisme 89—95.

spruchsprinzip als Seinsprinzip steht (das auch die „modernen Relativisten", im Gegensatz zu den Sophisten als Denkprinzip anerkennen[137]), das Phänomen (die intelligible Spezies) nicht als Objekt denken kann, ohne sich selbst aufzugeben. Das Phänomen ist wesentlich unbeständig, flüchtig, im Widerspruch zu anderen, nachfolgenden Phänomenen. Eine Anerkennung des Phänomens als eigentliches und letztes Objekt des Denkens würde die Aufgabe des naturhaften Wahrheitsanspruches des Denkens bedeuten, weil es die absolute Notwendigkeit des Seienden als Seienden leugnete[138].

b. Aktualitätsstufen in der Begriffsbildung

Eine Erkenntnismetaphysik, die sich nicht auf das formale Element der Begriffsbildung beschränkt, sondern deren Zustandekommen wesentlich von einem akthaften, dynamischen Element abhängen läßt, ist offen für eine Frage nach Aktualitätsstufen in der Begriffsbildung. Die Form der Erkenntnis ist von sich aus gleichgültig gegenüber größerer oder geringerer Aktualität, gegenüber einem Zuwachs nichtformaler Art. Für eine Erkenntnismetaphysik dieser Art gibt es nur die Frage nach der Möglichkeit des Vorhandenseins der formalen Bestimmung. Wenn der Erkenntnisakt als Akt Wesensbestandteil der menschlichen Erkenntnis wird, trägt er seine relative Potentialität, seine Dynamik mit der Variabilität seiner Akthaftigkeit hinein in den Prozeß des Erkennens. *Cum ... intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quandam habet cum rebus generabilibus quae non statim perfectionem suam habent, sed eam successive acquirunt*[139]. Erst von da an kann sich die metaphysische Frage stellen nach der Möglichkeit eines nichtformalen Erkenntniszuwachses, also eines Zuwachses, der auf der Linie des *exercitium actus* im (Gegensatz zur *forma actus*) liegt, und somit intensiveren Einheitsvollzug des Erkannten im Erkennenden, größere Tiefe der Erkenntnis besagt. Die Wirksamkeit des Intellekts kann „stärker oder schwächer" sein[140]; die *mobilitas* des Intellekts besteht also nicht allein darin, daß er — um sich zu vollziehen — von der Potenz in den Akt übergehen muß (welcher dann etwa als eine unteilbare und undifferenzierte Größe vorhanden wäre), sondern der endliche Akt, der aus seiner Potenz hervorgeht, behält die innere Möglichkeit auf ein Mehr oder Weniger. Die Erkenntnisstufen, auf denen den verschiedenen Aktualitätsgraden entsprechende Erkenntnisgrade zugeordnet werden[141], sind nicht statisch übereinander gesetzte Erkenntnisordnungen, sondern der Ausdruck der inneren Variabilität der ontologischen Akthaftigkeit (und damit der Erkenntnishöhe), die in dem endlichen Akt als solchem begründet ist. Deshalb durchzieht diese Variabilität auch die einzel-

---

[137] Thomisme 88 n. 1.
[138] Thomisme 94.
[139] S. th. I q. 85 a. 5 c., zit. von Thomisme 373.
[140] De Malo q. 6 a. unic. corp., zit. von Thomisme 397.
[141] Thomisme 326—330 gibt die Lehre des heiligen Thomas darüber wieder.

nen Erkenntnisstufen selbst, wenn auch dieser Aspekt den heiligen Thomas wie auch Maréchal weniger interessiert hat.

Gleichwohl finden sich in dem Werk Maréchals vereinzelte Hinweise auf dieses Problem. Wenn er mit der Möglichkeit rechnet, daß unser Wissen „unobjektiv"[142] werden kann, insoweit es nicht genügend Erfahrung des „Realkonkreten" und absolute Setzung des „Realtranszendenten" ist, deutet sich eine Reflexion auf die innere Differenzierung des Aktmomentes in der Erkenntnis an. In dieser schwächeren Weise der Weltbegegnung werden nach Maréchal die Dinge der Welt „in sich und für sich allein" gesehen[143], und deshalb nicht voll verstanden, weil sie nicht auf den „Grund ihrer Verstehbarkeit" (principe de leur intelligibilité)[144], auf das absolute Sein bezogen sind[145]. Es gibt ein allmähliches Eintreten des Erkannten in die Aktualität des Erkennenden[146], das im gleichen Maße die metaphysischen Tiefen der begegnenden Welt enthüllt.

Daß es Aktualitätsstufen in der Begriffsbildung geben muß, wird nicht nur vom aktuellen Prinzip des Begriffes, sondern auch von seinem potentiellen, von der passiven sinnlichen Welterfahrung her deutlich. Das Hineinreichen der Sinnlichkeit der Dinge in das erkennende Subjekt hat als materieller Akt einen Zeitmodus: sinnliche Welterfahrung als solche geschieht zeitlich: „la véritable ‚temporalité', celle qui se définit: ‚la mesure (quantitative) du mouvement', est l'apanage exclusif de la sensibilité et des objets sensibles"[147]. Wenn die Begriffsbildung ein Geschehen der menschlichen Sinnlichkeit ist, die als menschliche erst in der höheren Aktuierung des menschlichen Geistes voll zu sich kommt, dann hat die Begriffsbildung selbst (als Vollendung der Sinnlichkeit) den Zeitmodus eben dieser Sinnlichkeit. Diese Zeitlichkeit ist das Auseinanderlegen der Begriffsbildung in einzelne Entstehungsmomente, die ebensoviele Aktualitätsstufen des Begriffes selbst sind.

Unter dem Stichwort „Stadien" (stade)[148] oder „Phasen" (phases) der Erkenntnis[149] entwickelt Maréchal[150] den Vorgang des Begreifens eines Objektes von einem „Etwas" bis zum individuellen, vom erkennenden Wesen geschätzten Wert. Er behandelt diesen Vorgang unter dem Stichwort des „Bewußtseins" (conscience) vom (erfahrenen und aktiv konstituierten) Objekt[151]. Es geht also um das wissende Verhältnis als solches zwischen Subjekt und Objekt,

---

[142] Thomisme 343.
[143] Thomisme 344.
[144] Ebd.
[145] Es geht hier noch nicht darum, im einzelnen die Möglichkeit und die metaphysische Struktur eines akthaften Erkenntnisfortschritts noch seine Eigenart als wachsende Innerlichkeit zu zeigen. Es soll nur vorbereitend deutlich gemacht werden, daß dieses Problem ganz im Bereich der thomistisch-maréchalschen Erkenntnismetaphysik liegt.
[146] Thomisme 483.
[147] Thomisme 295.
[148] Thomisme 455.
[149] Thomisme 456.
[150] Thomisme 452—457; vgl. 242f.
[151] A. a. O. 452.

um dieses Verhältnis und seine innere Differenzierbarkeit in geringere oder größere Erschlossenheit des Objekts. Die Erkenntnis des Objekts als *ens*, *verum* und *bonum* (wenn auch noch nicht ausdrücklich unter diesen Begriffen[152]) darf nicht als Reflexion verstanden werden, die das erkennende Subjekt aus einem ontologischen Sonderinteresse veranstaltet, sondern als ein Ausdrücklicherwerden des Objektverhältnisses und eine fortschreitende Entdekkung desselben, auf die jeder Erkenntnisakt wesentlich hintendiert. Es geht in der Untersuchung um „das Problem der objektiven Erkenntnis" schlechthin[153]; das distinkte und ontologisch-wissenschaftliche Abheben der Reflexionsstufen voneinander und die Entdeckung der transzendentalen Begriffe *ens*, *verum*, *bonum* werden ausdrücklich von dem impliziten, „gelebten" Vorgang, um den es hier geht, unterschieden[154]. In einer ersten Stufe[155] findet sich im Bewußtsein nur die Aktualität eines „empirischen Inhalts", der als solcher schon aktiv aufgenommen wurde vom Intellekt, aber von ihm noch nicht zu seiner (potentiell vorhandenen) Intelligibilität gebracht wurde. Diese empirische Form ist also auf dieser Stufe der Erkenntnis in ihrer Gestreutheit und Zerteiltheit der Sinnlichkeit erkannt. Gleichzeitig ist aber diese sinnliche Determination (vorläufiger) Zielpunkt des intellektuellen Dynamismus[156], durch den dieser Inhalt Insichständigkeit und Objektcharakter erhält. Eine zweite Stufe ist gegeben, wenn der tätige Intellekt sich selbst in seiner Tätigkeit begreift, und wenn somit ihm die Subjekt-Objekt-Beziehung, also die *veritas cognitionis*, bewußt wird[157]. Die zweite Stufe führt die Erkenntnis, die ihrem Wesen nach vollzogene Einheit von Subjekt und Objekt sagt, im entscheidenden Maße zu sich selbst. Erkenntnis wird in diesem Stadium als Erkenntnis begriffen. Ein drittes Stadium wird erreicht, wenn die Erkenntnis zu ihrem vollen Wesen kommt, das durch den dynamischen Charakter des Geistes seinem begegnenden Objekt gegenüber erst voll konstituiert ist. Die Erkenntnisform als Erfahrung des anderen wird als mögliches (Teil-)Ziel der intellektuellen Tendenz auf das absolut letzte Ziel ergriffen und bejaht[158].

In dem Text von Maréchal wird nicht deutlich entschieden, ob diese Stadien notwendige Momente eines jeden Erkenntnisaktes sind, oder Phasen, die sich nicht alle in jeder objektiven Erkenntnis abspielen müssen. Manches deutet auf diese zweite Annahme hin. Auf jeden Fall wird zu sagen sein: in einem Minimalvollzug müssen diese drei Vorgänge jeden Erkenntnisakt bestimmen, weil sie die Bedingungen der Möglichkeit jeder menschlichen Erkenntnis darstellen. Wenn aber die Erkenntnis des Menschen von größerer oder

[152] A. a. O. 456.
[153] A. a. O. 452.
[154] A. a. O. 456.
[155] A. a. O. 452.
[156] A. a. O. 455.
[157] A. a. O. 456.
[158] Ebd.

geringerer Sinnenhaftigkeit oder Geistigkeit sein kann (wie es Maréchal nach dem oben Gesagten vorauszusetzen scheint), dann ist die Verschiedenheit nur in einem mehr oder weniger ausdrücklichen Vollzug der Reflexionsphasen zu suchen. Das Erfassen des *verum* und *bonum* über das *ens* hinaus stellt kein Auffinden dieser ontologischen Begriffe als solcher dar, wie wir sagten. Ein zu schnelles Hinübergleiten von dem vollzogenen und analysierten Erkenntnisakt auf eine ontologische Begrifflichkeit würde uns auch den Bezug zu leicht verdecken, den die Aktualitätsstufen des Objekts (ausgedrückt durch die Begriffe *ens* — *verum* — *bonum*) haben zu dem erkennenden Subjekt in seiner Totalität. Etwas als *verum* erfahren (über ein bloßes „Gegenüber" des *ens* hinaus) heißt, es als Teilhabe erfahren, als Ausweitung meiner eigenen Welt in neue Räume und Wirklichkeiten, die für mich nicht gleichgültig, sondern überaus begehrenswert sind, weil ich in geheimer und unbegreiflicher Weise schon in diesen Räumen bin, ohne sie noch zu besitzen; weil ich, wie Maréchal sagt, ein dynamisch ausgreifendes Wissen um die Fülle des Seins habe. Aus dieser selben Dynamik heraus ist mir das Begegnende ein Wertvolles, etwas das mir gut erscheint (als *bonum*) in seiner eigenen, mir fremden und doch geheimnisvoll vertrauten Existenz.

Bei dem Blick auf das ganze Subjekt des Erkennens wird deutlich, daß die Auseinanderlegung der Objekteigentümlichkeiten als *ens* — *verum* — *bonum* eine Abstraktion ist, die sich aufhebt, wenn man die eigene Eigentümlichkeit (das *verum*) in voller Eindringlichkeit dem Subjekt zuschreiben will.

Die drei Phasen der Erkenntnis, die Maréchal darstellt, sind drei Stadien begrifflicher Aktualität; denn es geht bei diesem Vor-Gang des Geistes in das Objekt hinein in demselben Maße um ein Zurückgehen des Geistes in sich selbst hinein, um eine höhere Reflexion[159]. Höhere Reflexion als höheres Beisichsein des Geistes stellt aber eine höhere Aktualität seiner selbst dar (wenn auch der menschliche Geist nur bei sich ist im unbegrenzten Hinausgehen über sich selbst).

Es bleibt jetzt noch zu klären, inwiefern begriffliche Aktualität (und ihre innere Variabilität) mit begrifflicher Innerlichkeit (und deren Variabilität) zu tun hat. Es wird dabei noch einmal ausdrücklicher zurückzugreifen sein auf die materiale Funktion des im Vorgriff begreifenden Geistes, insoweit diese beiden metaphysischen Prozesse die Fähigkeit haben, dem Begriff seine Innerlichkeit zu geben.

c. Transzendentale Dynamik als formales Element der Innerlichkeit

In einem sehr weiten und uneigentlichen Sinne ist jedes Seiende innerlich. Es ist gesammelt (in dem Grade seiner Seinshöhe), hält seine Form durch gegen die gleichgültige Zerstreutheit in dem Maße, in dem es ist, es ist *unum* als die innere (transzendentale) Einheit, *verum* als die Möglichkeit, es in seiner Einheit im Bewußtsein zu

[159] Thomisme 456, 453.

vollziehen; es ist *bonum*, weil und insofern es sich (und damit anderen) Erfüllung ist. „Innerlichkeit" kann somit als Transzendentale verstanden werden, in dem alle drei klassischen transzendentalen Momente anklingen: das Innen als Ausdruck der Einheit, im Gegensatz zur verstreuten Äußerlichkeit; das Innen als Gesammeltheit und damit Ermöglichung des Bewußtseins; das Innen endlich als Beglückung, die in unserem Gebrauch des Wortes mitschwingt, jene Beglückung, die sich selbst und damit das Gesuchte findet.

In einer engeren Weise bezeichnet innerlich ausdrücklich jenes Seiende, das die Höhe des Insichreflektierten hat, das in dem Grade es selbst ist, daß es bei sich ist, also Geist ist.

Diesen uneigentlichen Formen der Innerlichkeit stellen wir die eigentliche gegenüber: Innerlichkeit im strengen Sinne ist dort gegeben, wo zwei Beziehungspunkte vorhanden sind, das Äußere als anderes und vom Subjekt Verschiedenes, und das Zentrum des Wesens, dem etwas innerlich ist. Das ungeschiedene Zentrum des geistigen Wesens wäre in diesem Sinne nicht innerlich. Das Äußere ist dann einem erkennenden Wesen innerlich, wenn es als das andere, das Bestimmung der Wirklichkeit des Subjekts geworden ist, geistig vollzogen und behauptet wird. Die Innerlichkeit ist also um so größer, je mehr ihre Möglichkeitsbedingungen verwirklicht sind: je größer die Geschiedenheit von Subjekt und Objekt, desto größer die Möglichkeit einer Innerlichkeit. Die eigenen Gedanken sind mir weniger innerlich als das Kunstwerk meiner Hände, in dem ich meinem Gedanken eine Gestalt gegeben habe, die in ihrem Selbstand von mir unabhängig ist. In einem noch höheren Maße kann mir etwas innerlich werden, was völlig von mir unabhängig auf mich zukommt. Dies ist der Fall in der außen erfahrenen Welt. Der einende Vollzug der Erkenntnis wird aber ermöglicht durch eine vorgängige Natureinheit von Erkennendem und Erkanntem, weil grundsätzlich gilt: *omnis operatio rationis et voluntatis derivatur in nobis ab eo quod est secundum naturam* . . .[160]. Mit dieser Überlegung beweist der heilige Thomas, daß die erste Lenkung unserer Akte durch ein Naturgesetz geschehen muß. Das Prinzip aber ist in seiner Allgemeinheit ernst zu nehmen: jede erkennende Einigung mit einem anderen setzt, indem es sich mit einem anderen eint, die vorgängige naturhafte Einheit voraus: *non enim diversa secundum se uniuntur*[161]. Erkennen eines Seienden ist nur möglich, weil das Erkennende vorher vom Sein ergriffen ist. In der Kraft dieses Vorgriffs[162] macht sich das Subjekt das zu Erkennende zu eigen, und zwar dann in einem höheren und umfassenderen Grade, als es die formale thomistische Erkenntnismetaphysik auf den ersten Blick erkennen läßt.

So ist (nach der Geschiedenheit von Erkennendem und Erkanntem) ihre angelegte und vollzogene Einheit die zweite Bedingung aller Innerlichkeit. Geist ist die Fähigkeit, das andere als Eigenes zu vollziehen und somit zu besitzen. Wir haben so unter einem anderen

[160] S. th. I II q. 91 a. 2 ad 2.
[161] S. th. I q. 65 a. 1 c.; vgl. q. 3 a. 7 c.
[162] Das gilt auch für die Sinnlichkeit; vgl. Thomisme 146—178.

Blickwinkel das erreicht, was für Maréchal und die gesamte thomistische Erkenntnismetaphysik die Funktion des Intellekts in seiner Begegnung mit der Sinnlichkeit darstellt: das andere im immanenten Vollzug des Geistes objektiv zu wissen. Innerlichkeit ist somit der ontologische Komplementärbegriff zur Objektivität: „un objet est connu selon le mode et la mesure de son ‚intériorité' dans un sujet"[163]. Etwas wird nur so als objektiv erkannt, daß es als Eigenes vollzogen wird, und nur in dem Maße, in dem es erkennend objektiv, also insichständig gesetzt wird, geht es, eben dadurch, in das Innen des Erkennenden ein. Eine gleichgültige, ununterschiedene Einheit, wie es die der Materie und auch noch (in geringerem Maße) die der Sinnlichkeit ist, könnte keine wahrhafte Innerlichkeit konstituieren, weil sie kein Objekt in einem wahrhaften Gegenüber findet und herstellt, das dann dadurch eingeführt wäre in die Helle eines erkennenden Bewußtseins.

Wenn gefragt wird, welches das aktive Vermögen einer Verinnerlichung ist, dann ist dieses von vornherein auf der Seite des Geistes, nicht der Sinnlichkeit (wenn auch nicht ohne sie), zu suchen. Der Geist ist das Prinzip der inneren Einheit, die Materie das der Gestreutheit. Einigung mit dem bestimmten Anderen zur Ermöglichung einer intentional-objektiven Erkenntnis ist Aufgabe der Aktivität des Geistes in der Sinnlichkeit. Weil der menschliche Geist Selbstgelichtetheit ist, weiß er um die innerste Qualität der Welt, das Sein, und damit um das Ganze. Er weiß es aber als endlicher, nur von seiner Erfahrung des innersten Grundes des Ganzen, nicht aus der Erfahrung des Ganzen selbst; er weiß also um das Sein als Grund von allem was ist, nicht aber um das „alles" selbst. Er weiß also, mit anderen Worten, um das Ganze nur in einem ermöglichenden Vorgriff. Dieser Vorgriff ermöglicht es ihm, jedes ihm Begegnende in den Griff zu bekommen und damit als Objekt zu erreichen und zu besitzen; denn alles, was in diesen Vorgriff kommt, wird als Teil-„befriedigung" dieser Tendenz auf ihrem Weg zum totalen Ziel erfahren und deswegen als solches und solches Seiendes (das heißt Insichständiges und Subjektunabhängiges) erfahren und bejaht. Wenn nun aber der objektive Charakter der Erkenntnis zugleich ihre Innerlichkeit ist, so ist damit der Vorgriff auf das Sein, in dem jede objektive Erkenntnis erst möglich wird, auch die Ermöglichung von innerlicher Erkenntnis. Die Seinsdynamik des menschlichen Geistes ist somit das menschliche Vermögen der Verinnerlichung.

Nach dem oben Gesagten, hat die menschliche Erkenntnis in ihrer Aktualität und damit in der Objektivität Stufen und Grade. Das objektivierende Begreifen des Gegenstandes kann größer oder geringer sein. Wenn nun das objektive Erkennen innerliches Erkennen ist, dann ist damit auch eine innere Differenzierung der Innerlichkeit ausgesagt. Etwas Erkanntes kann mehr oder weniger dem Erkennenden innerlich sein, je nach der Aktualität, die in

[163] Thomisme 346.

dieser Erkenntnis das Ergreifen des von der Welt her Erfahrenen als Teilziel der Bewegung des menschlichen Geistes auf das ungegrenzte Sein hat. Eine Verdeutlichung jenes letzten Finalitätsverhältnisses zwischen Teil- und Endziel (das unter Umständen sehr implizit und vage sein kann) muß eine Intensivierung des Objektsverhältnisses zu den einzelnen Diesda und somit eine größere Innerlichkeit der Erkenntnis nach sich ziehen. Verinnerlichung ist also so gesehen kein aszetisches Bemühen (im Sinne eines bewußten Festhaltens von Erkenntnisinhalten), sondern eine Vergeistigung der Person, die auf der vorgegenständlichen (oder übergegenständlichen) Ebene stattfindet. Nur durch indirekte Beeinflussung der Begriffsbildung (durch eine Vergeistigung der Person in Kunst, Religion, in Muße, die dem Zeitmodus der Begriffsbildung gerecht wird und sie dadurch in ihrer Fülle ermöglicht, usw.) kann diese als vollzogene transzendentaler und damit objektiver und innerlicher werden.

Wenn die Tendenz auf das Sein das aktive Prinzip der Erkenntnisverinnerlichung ist, könnte aber das Einzelobjekt als gleichgültige und ständig aufgehobene Etappe auf einem Wege des menschlichen Geistes zum ungegrenzten Sein erscheinen. Erkenntnis der Welt könnte zu einer in sich uninteressanten Begegnung werden, die nur die Aufgabe hat, von sich wegzuweisen auf die eine Erkenntnis, die die Fülle des Seins gegenständlich enthüllt. Eine Welterkenntnis als solche könnte so gar nicht „innerlich" werden, weil sie nicht das vom Subjekt Gemeinte wäre.

In der urteilenden Affirmation sind zwei Tendenzen im Spiel[164], die im Grunde wurzelhaft eines sind und doch zwei voneinander abgehobene Bewegungen bilden: die naturhafte Bewegung des Geistes auf diese formale Vollkommenheit (dieses Subjekts), und die über sie hinausgehende (und an ihr bewußt werdende) Tendenz aufs Ungegrenzte. Die erste ist nicht nur Anfang der zweiten; das Begrenzte ist als Erkanntes nicht nur gleichgültiges Moment auf der Hinbewegung zum Unbegrenzten. Die Assimilierung der Form wird ständig überschritten durch die assimilierende Kraft, die ungegrenzt über die begrenzte Form hinausgeht, weil sie das Sein sucht. Dieses Hinausgehen ist aber ein Bleiben bei dem Begrenzten, weil eben dieses das Sein finden ließ, das hinauswies über den engen Rahmen dieser Form. Es ist ein Bleiben bei dem, das etwas vom Unausschöpflichen[165] des Seins an sich hat: der unassimilierbare Rest von Eigenständigkeit, von Unabhängigkeit, von „Objektivität". Der schweifende Geist, der intentionale Fülle in Unendlichkeit sucht[166], findet diese Fülle seiner Subjektivität in dem Einzelding, indem er dieses überschreitend bei ihm bleibt — es „objektiv" erkennt. Vom Ganzen her beim Einzelnen bleiben: das ist innerlicher Besitz des Äußeren.

---

[164] Thomisme 313.
[165] Dynamisme 97.
[166] Dynamisme 78.

Alles Sprechen über das menschliche „Vermögen der Innerlichkeit" bleibt aber einseitig und im Grunde unrichtig, solange nicht das metaphysische Konprinzip der Erkenntnis und seine Bedeutung für die Innerlichkeit der Erkenntnis in die Überlegungen mit einbezogen wird. Nur in materialer Ermöglichung der Erkenntnis durch die Sinnlichkeit wird das formale Element des *intellectus agens* wirksam. Von den Möglichkeitsbedingungen innerlicher Erkenntnis (die als erfahrene schon das Werk beider Teilprinzipien ist) kann man nur sprechen, indem man jedes der metaphysischen Prinzipien ständig mit dem anderen in Beziehung setzt.

d. Das kategoriale Element der Begriffsbildung als ihre ermöglichende Leiblichkeit

Menschliche Sinnlichkeit ist die Ermöglichung geistiger Erkenntnis, indem sie sich als Quasimaterialursache der formalen darbietet, um dieser das Zusichselbstkommen zu ermöglichen. Es liegt eine Anwendung des grundlegenden Verhältnisses von Seele und Leib vor. Auch da ist der Leib die Ermöglichung der Seele; die Seele wird im Aktvollzug sie selbst erst in der Potentialität der Materie. Leib wird so zum (konstitutiven und indikativen) Ausdruck der Seele. Sinnlichkeit ist somit nicht gleichgültige Bedingung oder äußeres Stimulans für die Aktualisierung des Geistes, sondern in ihrer Washaftigkeit (die vom Geist überstiegen und bei sich behalten wird) ist sie inneres Konprinzip der Erkenntnis.

Für die weiteren Überlegungen über die Rolle der Sinnlichkeit in einer begrifflichen Verinnerlichung muß die vertiefte und erweiterte Form der thomistisch-maréchalschen Erkenntnismetaphysik zugrundegelegt werden, wie sie von K. Rahner[167] dargeboten wird.

Das geistige Element ist, wie oben gesagt wurde, ein wissendes Vorgreifen auf das Sein im ganzen, ein Vorgreifen, das durch seine ungegrenzte Weite jedes mögliche Objekt der (welthaften) Erkenntnis im voraus übersteigt und gerade dadurch diese Welterkenntnis als Seinserkenntnis möglich macht. So kann man zu Recht von einer transzendentalen Dynamik sprechen, im Gegensatz zu dem kategorialen Element der Welterfahrung, das die Weite des geistigen Ausgriffs einschränkt auf die Weltstelle des Phantasma in der sinnlichen Erfahrung, aus welcher Synthese sich das *verbum mentis* als Begriff des äußeren Objekts ergibt.

Erkenntnis geschieht im Menschen nicht als bloßes formales Affiziertwerden vom Objekt, sondern in der aktiven Erwirkung jener formalen Bestimmung des Erkennenden als eigener. Das Erkennen ist ein *actus immanens* des erkennenden Subjekts. Die Aktivität des Erwirkens ist die des Geistes, der als In-sich-Gelichteter sich ständig vollzieht und das von außen Erfahrene mitvollzieht als zu diesem Raum des Seins gehörend. Das sinnlich Er-

[167] K. Rahner, Geist in Welt, Innsbruck 1939; 2. Aufl. München 1957. Nach dieser 2. Aufl. wird zitiert.

fahrene wird somit, wie Maréchal sagt, ontologisch „behauptet" (affirmation ontologique) als ein zum Subjekt gehörendes Seiendes. Es wird durch diese Setzung in den Raum des absoluten Seins gesetzt, aber so, daß es als von mir gewußte und somit in mich eingegangene Wirklichkeit behauptet wird. Wenn das innerste Wissen des Subjektes um sich selbst zugleich das Wissen um das ungegrenzte Sein ist, und wenn dieses Wissen um das Sein mir die Setzung des Objektes als Objektes und das Wissen um es ermöglicht, dann setze und behaupte ich auch den Grund der Setzung (meine innerste Geisttranszendenz) in ihrer Einheit mit dem Erkannten. So stellt die sinnliche Erfahrung des Menschen seine Selbstbehauptung im anderen dar. Dies aber ist der Vollzug des anderen in der Innerlichkeit des Subjekts.

Die Sinnlichkeit des Erkennenden ist die Wirklichkeit der Sache selbst; diese ragt „in ihrem Selbst in das Medium der Sinnlichkeit hinein"[168]. Nun ist in einer ersten Klärung der Möglichkeitsbedingungen menschlichen Erkennens das Phantasma der sinnlichen Erfahrung in einer Abstraktion als Einzeldetermination des erkennenden Geistes angesehen. Darüber darf aber nicht vergessen werden, daß die Materie als Prinzip der Sinnlichkeit auch Prinzip der Zeitlichkeit und Räumlichkeit[169] ist, so daß es ein Phantasma als Einzeldetermination (gewissermaßen als Momentaufnahme und als statischen Ausschnitt aus räumlich-zeitlicher Erstreckung) nicht geben kann. Das Phantasma hat als sinnliches eine zeitliche und räumliche Komplexität[170], und zwar ist es eine Komplexität, die nicht die des sinnlichen Gegenstandes in seiner Unabhängigkeit vom Erkennenden wäre, sondern eine, welche die des Erkennenden selbst ist, in dem sich der Gegenstand erwirkt. Das Phantasma ist die Wirklichkeit der Welt, insoweit sie sich in mir erwirkt. Wir könnten also sagen, die Ermöglichung des geistigen Beisichseins des Menschen bildet die Welt, so wie er sie sich in einer komplexen Erfahrung zu eigen gemacht hat. Er ist bei sich durch seine eigene Welt hindurch. Seine Innerlichkeit ist geworden in der einmaligen, unwiederholbaren Aneignung der ihm begegnenden Welt[171].

---

[168] K. Rahner, Geist in Welt 99.

[169] K. Rahner, a. a. O. 110: So sehr Sinnlichkeit *actus contra materiam* ist, ebensosehr ist sie *actus materiae*, so daß jeder Versuch, sie ohne diesen Wesenszug zu begreifen, grundsätzlich in die Irre ginge.

[170] Vgl. dazu W. Keilbach, Die Problematik der Religionen, Paderborn 1936, 144f; A. Willwoll, Begriffsbildung, Leipzig 1926; ders., Vom psychologischen Apriori in unseren Urteilen: 75 Jahre Stella Matutina (Festschrift) Bd. II, Feldkirch 1931, 417—441 (mit weiterer Literatur); Th. Bovet, Die Person, ihre Krankheiten und Wandlungen, Tübingen 1948, 59ff.

[171] Daß dies nicht zum Relativismus führt, geht einmal daraus hervor, daß das *objectum formale* der Sinnlichkeit (welches das Vermögen der unmittelbaren Welterfahrung in Sinnlichkeit charakterisiert) die Gegenstände der Erfahrung nicht verdeckt, sondern entdeckt (Thomisme 162—166), so daß die sinnlich-geistige Erkenntnis des anderen wirklich die des anderen bleibt, auch wenn sie in und durch die Innenwelt geschieht, und daß zum zweiten diese Welterfahrung (in all ihrer Subjektivität) im Raum der geistigen Seinserfahrung geschieht, in dem alles in seiner Objektivität, also Subjektunabhängigkeit erkannt wird (was

Daß die sinnliche Welterfahrung im vollziehenden Subjekt komplex ist in einer räumlichen und zeitlichen Erstreckung, ist nun nicht eine Vielfältigkeit in der menschlichen Erkenntnis, die zufälliger und ihr metaphysisches Wesen nicht berührender Art wäre, sondern die Notwendigkeit, die der sinnlichen Erfahrung eigen ist, sich komplex zu vollziehen, ist die metaphysische Notwendigkeit der Sinnlichkeit selbst. Als *actus materiae*[172] ist sie die ungeschiedene, mit anderen Eindrücken (in zeitlicher und räumlicher Erstreckung) zusammenhängende; als *actus contra materiam* ist sie die gestaltete, in der es eine Vielheit von Eindrücken und Erinnerungen gibt, die erst in ihrer Vielheit, die sie voneinander abhebt, ein großes zusammenhängendes „Bild" formen können. Dieses Bild ist dann je meines, das ich mir in meinem einmalig-geschichtlichen Gegenüber mit der Welt erworben habe und durch das hindurch ich jede neue Selbstbegegnung vollziehe. Dies ist der metaphysische Grund für das von der empirischen Psychologie beobachtete „Seelenbild"[173], durch das hindurch der Mensch die Weltdinge erfährt. Einen Apfel zum Beispiel[174] erkennt der Mensch nicht durch die völlig neue, in diesem Augenblick erfahrene Determinierung durch die sinnliche Form dieses vor ihm liegenden Apfels, sondern durch ein „Seelenbild" hindurch, das aus Erinnerungsvorstellungen, Lustgefühlen, Speichelabsonderung, kaum bemerkten Kaubewegungen[175] usw. zusammengesetzt ist. Der Apfel also macht auf mich einen „Eindruck" in dem Maße, in dem die Einzeldetermination dieses Augenblicks ein umfassendes Seelenbild in mir setzt. Der Apfel ist von mir „innerlich" (in der Weise, wie ein Apfel mir innerlich sein kann) erkannt, weil er sich ein umfassendes Seelenbild als seine Sinnlichkeit in mir erwirkt, und in dem Maße, in dem er das tut. Man kann dagegen nicht sagen, daß das Seelenbild ja gar nicht das Bild dieses vorliegenden Apfels sei, sondern entstanden sei von anderen Objekten her und zu anderer Zeit. Das Seelenbild ist der Ausdruck und damit der Eindruck jenes Objektes, das das Erkenntnissubjekt meint, indem es diese sinnliche Erfahrung erkennend vollzieht. Da in diesem Falle aber nicht eine Erinnerung (als solche) an andere Objekte synthetisiert wird mit der aktuellen Erfahrung, sondern meine Gesamterfahrung des Augenblicks (gleich welcher Herkunft) dieses eine Objekt meint, ist das Seelenbild wirklich die Ermöglichung eines innerlichen Vollzugs des Objekts[176]. Zu der Gefahr des Relati-

sich schon darin zeigt, daß ich den Einfluß dieses inneren Bildes reflektierend erkennen kann).

[172] Vgl. K. Rahner, Geist in Welt 94.

[173] Th. Bovet, a. a. O. 60.

[174] Vgl. Th. Bovet, ebd., der seinerseits für dieses ganze Problem auf L. Klages verweist. Auch Maréchal hat auf diese Zusammenhänge aufmerksam gemacht (Etudes I 86): „la simple sensation n'atteint la conscience qu'amalgamée dejà à un fonds de souvenirs et de représentations subjectives ..."

[175] Auch die motorischen Reflexe gehören zu der Totalität der Sinnlichkeit, die sich im Erkenntnissubjekt erwirkt.

[176] Damit soll nicht gesagt sein, daß nicht bei den beiden anderen von Th. Bovet angeführten Beispielen vielleicht doch ein anderes Verhältnis vorliegt: Spielen des Kindes mit Stoffbündel als Puppe und einem hinter sich hergezogenen

vismus und Subjektivismus in einer solchen Erkenntnis ist neben dem oben Gesagten zu beachten, daß ja tatsächlich unsere Alltagserkenntnis oft genug diesen Gefahren erliegt (und damit offenbart wie unreflektiert sinnlich diese „Innerlichkeit" war)[177], daß aber die Möglichkeit eines geistigeren, also reflektierten und damit objektiveren Vollzuges der Erkenntnis dem Menschen (wenigstens grundsätzlich) offensteht, in der er verhüllende Züge im Seelenbild von offenbarenden unterscheiden kann. Den Weg dazu hat Maréchal in seinen früheren Schriften über die Erkenntnis der Außenweltrealität gewiesen[178]: das naturhafte Hinausbeziehen der Vorstellung auf die Seinswirklichkeit (weil in der Kraft des Dynamismus auf das Sein geschehend) wird enttäuscht und unmöglich gemacht in einem Teil der Fälle (in den „Illusionen") durch eine Erfahrung des Widerspruchs, den diese sinnlichen Determinationen erfahren durch andere (die mich zum Beispiel keinen Widerstand erfahren lassen dort, wohin ich meine sinnlichen Vorstellungen realisiert habe), so daß die erste in ihrer Seinsbedeutung aufgehoben wird (weil Sein Widerspruchslosigkeit bedeutet).

Die Psychologie spricht von einem „seelischen Gewebe"[179], in dem jeder seelische Inhalt mit allen seelischen Gestalten und Bildern verknüpft wird. So wird jeder neue seelische Inhalt in eine Vielfalt des seelischen Erlebens eingebettet und dadurch als ansprechend reich, gefüllt, konkret erfahren, im Gegensatz zum „logischen Faden[180]", der den abstrakten Gedanken kennzeichnet. Die Welterfahrung geschieht so immer in einer räumlichen und zeitlichen Erstreckung, und zwar nicht in einem bloßen Nebeneinander und Hintereinander, sondern in einer Zusammenfügung der in Raum und Zeit zerstreuten Momente in eine Einheit. Die räumlichen und zeitlichen Dimensionen der Welterfahrung werden aufgehoben und bewahrt in der geistigen Begriffsbildung[181].

Noch ein Element spielt bei der Gestalt des Phantasma eine Rolle: Welt wird ursprünglich im handelnden Sichverhalten zu ihr ent-

---

Stock als Reitpferd. Dies ist wohl Erkenntnis von einem Phantasiebild und ein Spielen mit diesem, das in einer primitiven Weise hinausprojiziert und vergegenständlicht wurde.

[177] Vgl. Etudes I 86.

[178] Vgl. Etudes I 122 f.

[179] Th. Bovet, a. a. O. 60.

[180] A. a. O. 59.

[181] Wäre diese Untersuchung nicht eine erste Skizze und ein Entwurf einer Theologie und Metaphysik der begrifflichen Verinnerlichung, müßten jetzt die Vermögen, die nach der thomistischen Erkenntnismetaphysik in der Begriffsbildung wirksam werden, auf ihren Anteil an dem Prozeß der Verinnerlichung untersucht werden. Die Erstreckung des Phantasma in Raum und Zeit müßte in ihrer Zerlegtheit und gestaltenden Einheit konfrontiert werden mit der scholastischen Lehre von der *imaginatio*, der *memoria* und der *vis cogitativa*, welch letztere offenbaren würde, daß die weitläufige und differenzierte Gestalt des Phantasma nicht nur das Resultat einer bloßen sinnlichen Affizierung, sondern immer auch schon in unauflöslicher Einheit Werk des gestaltgebenden Geistes ist; denn „die *cogitativa* ist das Vermögen der *conversio ad phantasma*" (K. Rahner, Geist in Welt 303).

deckt[182]. So ist das Phantasma der sinnlichen Erfahrung nicht ein Sichzeigen der Sache, das gleich-gültig auf jedes Erkenntnissubjekt hin geschieht, sondern die sinnliche Wirklichkeit der Sache im erkennenden Subjekt, so wie sie im Handeln und „Besorgen" ihm nahe gekommen ist. Sicher erhält das Gewußte die Qualität der „Nähe" nicht allein durch eine bestimmte sinnliche Konstellation des Phantasma, aber sicher auch nicht ohne sie. Sonst wäre ein entscheidendes Element der Erkenntnis (die „Nähe" des Gewußten) ein ausschließliches Produkt des spontanen Geistes und nicht eine Qualität der Welterfahrung, die Erfahrung bleibt, auch wenn sie nicht zustandekommt ohne ein auf das Gegebene reagierendes Verhalten.

Man könnte das Phantasma in seiner raumzeitlichen Erstreckung und seiner Geprägtheit durch das freie Verhalten des Menschen zur Welt das komplexe Phantasma nennen, im Gegensatz zum isolierten Phantasma der methodischen Abstraktion. Eine solche Abstraktion ist berechtigt, nach der das Phantasma auf Quantität und Zeitlichkeit überhaupt reduziert wird. Sie muß aber notwendig ergänzt und überstiegen werden von einem Phantasma, das von möglichen Dimensionen des Menschseins (räumlicher und zeitlicher Art) in der vollzogenen Einheit mit den Erkenntnisdimensionen nicht absieht, sondern sie als metaphysische Möglichkeitsbedingungen des menschlichen Erkennens wertet[183].

Eine Komplexheit der Welterfahrung hat eine Bedeutung für die menschliche Erkenntnis in ihrer größeren oder geringeren Innerlichkeit. Auch wenn man von der genaueren Festsetzung des Verhältnisses von Geist und Sinnlichkeit in der Erkenntnis (Quasiformal- und Materialursache, oder nur Instrumental- und Exemplarursache im weiteren Sinne[184]) absieht, muß man auf jeden Fall nach thomistischer Lehre sagen, die Sinnlichkeit ist nicht nur äußere Bedingung oder eine äußere Anregung, die einen geistigen Erkenntnisprozeß auslösen würde, der nach eigenen, von der Sinnlichkeit innerlich unabhängigen Gesetzen und Bedingungen sich vollzöge, sondern ist innere Ermöglichung der Begriffsbildung selbst. Die *conversio ad phantasma* ist die Begriffsbildung selbst und nicht etwas, das auf sie folgt. Der Begriff wird nicht als fertiger noch einmal hinbezogen auf das sinnliche Phantasma, sondern wird in dieser Hinbeziehung selbst und bleibt es nur in unlöslicher Einheit mit dem Phantasma[185]. Die sinnliche Welterfahrung kann somit als die ermöglichende Leiblichkeit bezeichnet werden, insofern der Leib die Möglichkeit der Seele ist (jener Seele, die Geist ist, wenn auch nicht, insofern

[182] Vgl. A. Vetter, Natur und Person, Stuttgart 1949, 46f.

[183] Vgl. dazu F. Grégoire, Note sur les termes „intuition" et „expérience": Rev. phil. de Louvain 44 (1946) 412: die Auswirkungen einer Idee in meinem Empfinden oder meiner Tätigkeit sind „Eigenschaften" (propriétés) dieser Idee oder Situation. Deshalb ist volle Erkenntnis nur möglich im Erlebnis (expérience au sens de connaissance vécue).

[184] Vgl. W. Brugger, Tractatus philosophicus de anima humana, Pullach 1958, 128.

[185] K. Rahner, Geist in Welt 243ff.

sie Geist ist). Der Geist ist als solcher innerlich unabhängig von der Materie. Der Vollzug des menschlichen Geistes aber in der Begriffsbildung ist ein Prozeß, der nicht nur reine Spontaneität des Geistes ist, sondern ebenso unmittelbar hinnehmende Welterfahrung in der Sinnlichkeit. So kann man in dieser Weise von der Begriffsbildung als von einem Prozeß sprechen, in den die sinnliche Erfahrung als innere Möglichkeitsbedingung eintritt. Unter dieser Voraussetzung wird einsichtig, daß Begriff mehr Begriff (also objektive und damit innerliche Erkenntnis) wird, je breiter die Ermöglichungsbedingung für ihn ist. Wenn Innerlichkeit die Anwesenheit des Äußeren im Innen des erkennenden Menschen ist, dann ist sie um so größer, je mehr und umfassender (den Gegenstand in Einheit mit dem Subjekt umfassend) die Sinnlichkeit des Gegenstandes sich im Subjekt erwirkt. Das andere geht in dem Maße in die Wirklichkeit des Erkennenden ein (die eine welthafte in räumlich-zeitlicher Erstreckung ist), indem es seine Anwesenheit umfassend in diese hineinintegriert. Die Tiefendimension des menschlichen Verstehens ist somit abhängig von der Breitendimension der Welterfahrung.

Wir haben somit auf die beiden Funktionen begrifflichen Erkennens reflektiert, auf die geistige und die sinnliche, und sie als (bewirkende und ermöglichende) Ursachen der Erkenntnisverinnerlichung erkannt. Eine Erkenntnismetaphysik ist immer in Gefahr, die beiden Funktionen in ihrer Eigenart zu verselbständigen (aus der Notwendigkeit unseres vergegenständlichenden Denkens heraus) und sie somit mißzuverstehen. Der Vorgriff aufs Sein will immer wieder als selbständiges Wissen um das Sein verstanden werden, für das dann die sinnliche Erfahrung eine Eingrenzung oder einen „Ausschnitt der Möglichkeiten" darstellt.

Mit dieser Gefahr hängt zusammen, daß eine Theorie der Verinnerlichung der Erkenntnis, die auf der Grundlage der Erkenntnismetaphysik Maréchals aufgebaut wird, leicht wieder zurücklenkt in eine allgemeine Erkenntnismetaphysik, von der sie nur bestimmte Seiten ausdrücklich kennzeichnet (so wenn sie den Zusammenhang zwischen Objektivität und Innerlichkeit herausstellt). Und das muß auch so sein; denn die Dynamik des menschlichen Geistes ist die allgemeine, umfassende, die jeden geistigen Vollzug ermöglicht. Somit werden aber die Unterschiede in den Subjekt-Objekt-Beziehungen wieder eingeebnet; denn wenn jede Erkenntnis innerlich ist, soweit sie Erkenntnis ist, hebt sich das eigentliche Problem wieder auf, das darin besteht, daß bestimmte Einsichten mir innerlich sind, während andere äußerlich sein können; daß diese Einsicht in diesem Menschen eine Tiefendimension erreicht, in einem anderen nicht, oder in demselben Menschen zu dieser Zeit wohl, in einer anderen Periode aber nicht. Gewiß haben wir in dem variablen Element der sinnlichen Welterfahrung etwas angegeben, was eine Differenzierung in die jeweilige Innerlichkeit des Begriffs hineinträgt. Diese Welterfahrung ist aber nicht alleiniges Werk der Sinnlichkeit, sondern schon unter dem Einfluß und der Tendenz des Geistes zustande gekommen. So wäre noch

einmal die Überlegung aufzunehmen, und zwar ausdrücklicher unter dem Gesichtspunkt der Einheit jener beiden Elemente der Begriffsbildung, des geistigen und des sinnlichen, um aus der tiefer verstandenen Einheit beider den metaphysischen Grund für die Differenziertheit innerlichen Erkennens zu begreifen.

e. Die Einheit des transzendentalen und kategorialen Elements als archetypische Verleiblichung des transzendentalen Ausgriffs

Von zwei Seiten kann positiv gezeigt werden, daß das akthafte Prinzip innerlichen Erkennens in seiner allgemeinen Weite der Seinsdynamik nicht ausreicht, die Differenziertheit dieses Erkennens in seiner größeren oder geringeren Tiefe zu erklären. Nach Maréchal wird ein Erkanntes als objektiv und damit als innerlich gesetzt, weil es der Dynamik des menschlichen Geistes auf das Sein entspricht, diese Tendenz also teilweise erfüllt, zur Ruhe kommen läßt, befriedigt. Der Mensch hat ein Verlangen nach dem Sein (wie immer auch dieses Verlangen näher aussehen mag), das er für den Moment befriedigt findet durch eine Welterfahrung. Der Mensch hat also ein Bedürfnis, sein Verlangen nach dem Sein zu stillen in einer Weltbegegnung. Alles, was Seiendes ist, also alles schlechthin, hat die Fähigkeit, dieses Verlangen zur Ruhe kommen zu lassen und zu befriedigen, weil dieses Verlangen das Vermögen für das Allumfassende, das Sein, ist. In dieser Undifferenziertheit wäre also der Ausgriff auf das Sein das Vermögen der Verinnerlichung in eben demselben Maße, in dem er das Vermögen der Begriffsbildung ist, mit anderen Worten: Innerlichkeit wäre identisch mit Objektivität. Diese Form der Innerlichkeit, die man die transzendentale nennen könnte (weil geschehend in der transzendentalen Form des Ausgriffs), ist die grundlegende und vollendende Weise (in einer natürlichen Ordnung) des innerlichen Erkennens. Aber sie ist offenbar nicht die einzige.

Wenn die Eindrücklichkeit einer Erkenntnis erklärt werden soll, ihre bewegende oder befriedigende Kraft, dann muß man eine spezifische Tendenz dieses Menschen auf dieses Erkenntnisobjekt hin annehmen, die durch diese entsprechende Erkenntnis zu ihrem Ziele kommt und damit das Bewußtsein des Erreichthabens, Erfülltseins, Befriedigtseins ermöglicht. Ruhe und Freude sind nach thomistischer Metaphysik die Kennzeichen des *appetitus*, der sein *bonum* erreicht hat. Das *bonum* aber, das der *appetitus* erreicht, ist sein *bonum* im strengen Sinne. Der *finis*, als der sich das *bonum* dem Streben darstellt[186], ist als innere Determination des Strebens selbst vorweggenommen[187]. Mit dieser Überlegung weist Thomas nach[188], daß jedes Streben ein Ziel hat. Es ist aber damit zugleich bewiesen, daß jedes Streben sein eigenes Ziel hat: „la fin, qui

[186] *Cum bonum sit quod omnia appetunt, hoc autem habet rationem finis, manifestum est quod bonum rationem finis importat:* S. th. I q. 5 a. 4 c.

[187] Thomisme 364.

[188] S. c. G. III, 2, 7°, zit. bei Thomisme 364.

sera réalisée au terme de l'action, constitue, au cours de l'action, la détermination spécificatrice de la tendence active[189]". Angewandt auf unser Problem heißt das: wenn eine kategoriale Welterkenntnis von besonderer Eindrücklichkeit ist für ein erkennendes Subjekt, dann ist der metaphysische Grund dafür nicht die umfassende und undifferenzierte Tendenz auf das Sein, sondern eine Tendenz, die man, im Gegensatz zur transzendentalen Seinsdynamik, kategoriale Tendenz oder dynamische Kategorie nennen könnte.

Die empirische Psychologie will solche „Eindrücklichkeiten" erklären mit empirisch festzustellenden und zu unterscheidenden Strebungen, deren Befriedigung bestimmte Gefühle entsprechen. Die Metaphysik muß aber den Grund der Ansprechbarkeit des Subjekts aufdecken, der als Grund für den empirischen Befund metempirischen Charakter haben muß. Der Urgrund aller Ansprechbarkeit ist aber die Selbstgelichtetheit des geistigen Seins, die im endlichen Wesen „Begierde auf das Sein schlechthin" ist[190]. So sind wir auf diese Weise wieder vor die Frage gelangt, wie die Allumfassendheit und innere Undifferenziertheit dieser Urdynamik der Ansprechbarkeit Grund sein können für eine vielfach differenzierte Ansprechbarkeit des Menschen von der Welt her.

Noch von einem anderen Ansatzpunkt kann dieselbe Fragestellung gewonnen werden. Die Lehre C. G. Jungs von den Archetypen[191] hat in verschiedener Hinsicht eine auffallende Ähnlichkeit mit der thomistischen Lehre vom formalen Apriori des Intellekts. Wenn gesagt wird, die Archetypen seien nicht „inhaltlich", sondern nur „formal" bestimmt[192], sie seien ein „leeres, formales Element", und werden bewußt nur in inhaltlicher Füllung[193]; sie seien wie das „Achsensystem eines Kristalls", das konstant bleibt, während die konkreten Ausbildungen des Kristalls wechseln[194]; sie seien „eine apriori ... gegebene Möglichkeit der Vor-

---

[189] Thomisme 366; vgl. S. th. II II q. 4 a. 3 c.: *Modus actionis oportet quod respondeat proportionabiliter fini.*

[190] K. Rahner, Geist in Welt 284.

[191] Wir halten uns im Folgenden an die beiden Untersuchungen über die Psychologie Jungs von V. White, Gott und das Unbewußte, Zürich 1957, und R. Hostie, C. G. Jung und die Religion, München 1957. Besonders die letztere ermöglicht es uns, die unterschiedlichen, verwickelten und vielschichtigen Aussagen Jungs in ihrer genetischen Ordnung zu begreifen. Es versteht sich, daß einmal unsere Deutungen der Psychologie Jungs sich vollständig auf die beiden genannten Untersuchungen stützen, und daß zum anderen die Psychologie Jungs nur so weit eine Fragestellung auf dem Boden thomistischer Erkenntnismetaphysik anregt, als sie mit ihrer Lehre von den Archetypen in dieselbe Richtung weist, in der wir sowohl durch die bisherigen Überlegungen wie auch durch Alltagserfahrungen gewiesen sind. Die Lehre Jungs von den Archetypen stellt also in ihrem hypothetischen Charakter (vgl. Hostie 60) kein integrierendes und unersetzliches Element in der Theorie von der Verinnerlichung der Erkenntnis dar. Sie stellt wohl aber eine Frage, der auch metaphysisch nachzugehen eine lohnende Aufgabe ist.

[192] C. G. Jung, Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus: Eranosjahrbuch, Zürich 1938, 410.

[193] Ebd.

[194] Ebd.

stellungsform[195]", ein „modus ohne bestimmten Inhalt[196]", dann passen diese Bestimmungen genau[197] auf das Apriori des Intellekts, wie es von Thomas und Maréchal charakterisiert wird. Der Archetypus wird streng geschieden[198] von dem „archaischen Bild", in dem der Archetypus eine individuelle und bildhafte Gestalt erlangt[199]. Archetypus und archaisches Bild verhalten sich wie Form und Materie zueinander[200]. So grenzt das Symbol (das ein archaisches Bild darstellt[201]) die Weite des Archetypus ein[202]. Weiterhin werden die Archetypen beschrieben als „energetische Zentren[203]" oder „energetische Dominanten des kollektiven Unbewußten[204]", als „unbewußte ... Strukturen", die „als solche die gesamte spontane Energie der Psyche, die vom Bewußtsein nicht eingerichtet und reguliert wird, (lenken)[205]". Für das Bewußtsein sind sie „sozusagen unzugänglich. Man kann sie daher nicht unmittelbar zu Gesicht bekommen oder sie bewußt im Vollsinn des Wortes machen ...[206]".

Was die Funktion und Bedeutung des Archetypus betrifft, so stellen sie „die eigentliche Grundlage des individuell Seelischen dar[207]"; sie geben dem psychischen Leben eine bestimmte Richtung[208], ordnen das individuelle Erlebnismaterial und geben ihm so seine Bedeutung[209]. Diese Einwirkung der Archetypen bewegt die Seele, von unbestimmten Seelenregungen bis zu wirklich seelischen Erschütterungen[210]. Als Ursprung für die Archetypen wird der

---

[195] Ebd.

[196] C. G. Jung, bei V. White, S. XXII; vgl. auch a. a. O. 307f.; R. Hostie 72—87.

[197] Dies gilt wenigstens, wenn man festhält, daß das Apriori des Intellekts normalerweise bewußt wird nur am gegenständlichen Objekt. Daß es in ungegenständlicher Weise allein thematisch werden kann, hebt diese seine Eigenart nicht auf, von sich her nicht gegenständliche Erkenntnis zu bieten. Und dies ist die Aussage Jungs über die Archetypen. Ob darüber hinaus die Archetypen allein in ungegenständlicher Weise bewußt werden können, ist eine Frage, die die Psychologie der Schule Jungs entscheiden muß. Es ist auch eine Unmöglichkeit eines solchen Bewußtwerdens nicht von vornherein für solche apriorische Formen von der Hand zu weisen. Auch die Sinnlichkeit hat eine apriorische Erfassung ihrer möglichen Objekte, und trotzdem kann diese apriorische Form nicht allein, ohne objekthafte Erfahrung, bewußt werden.

[198] Wenigstens in der Periode Jungs ab 1930; R. Hostie 74.

[199] Die archaischen Bilder sind die Berührungspunkte der Archetypen mit dem Bewußtsein; Hostie 82.

[200] Hostie 82; vgl. 86.

[201] Hostie 82.

[202] Hostie 86f.

[203] Hostie 75.

[204] Hostie 77.

[205] Ebd.

[206] Hostie 60; vgl. Anm. 206.

[207] C. G. Jung, Seelenprobleme der Gegenwart (Psychol. Abhandlg. III), Zürich 1931, 164; die Aussage macht Jung vom „kollektiven Unbewußten", das aber „die Gesamtheit dieser unbewußten Dispositionen" darstellt; Hostie 71.

[208] Hostie 71.

[209] Hostie 84.

[210] Hostie 83.

metempirische Bereich angegeben[211], was aber nicht ausschließt daß sie „erworben" sein können[212], aber als „Niederschläge stets sich wiederholender Erfahrungen der Menschheit[213]".

Wenn wir die Lehre Jungs über die Archetypen zusammenfassen, können wir sagen: sie sind apriorische Formen, die synthetisiert mit individueller Erfahrung gegenständliche Erkenntnisse („Bilder", „Symbole" usw.) ermöglichen, welche durch ihr formales Element einerseits eine strukturelle Gleichheit in der ganzen Menschheit und anderseits eine große Eindringlichkeit für den Einzelmenschen bewirken. Der Ursprung der Archetypen liegt jenseits der Erfahrung des einzelmenschlichen Lebens, aber ist wohl abhängig von der Gesamterfahrung der Menschheit.

Auffällig ist die weitgehende Übereinstimmung dieser Charakterisierung mit den thomistischen Aussagen über das formale Seinsapriori, besonders in der ausdrücklichen Gestalt, die es bei J. Maréchal und K. Rahner angenommen hat. Dies ist um so bedeutsamer, als Einflüsse von der Seite einer thomistischen Metaphysik auf Jung wohl so gut wie ausgeschlossen sind. Gleichwohl dürfen die Unterschiede nicht übersehen werden. Die Archetypen machen trotz ihres apriorischen und metempirischen Charakters einen kategorialen Eindruck. Sie stehen der transzendentalen Einheit des Geistes und seines Seinsbezuges in kategorialer Vielfalt gegenüber. Den verschiedenen archaischen Bildern (Mythen, Imagines, Symbolen) stehen ebensoviele Archetypen gegenüber. Und restlos scheint der Apriorität des Geistdynamismus ihr Ursprung in der Erfahrung der Menschheit zu widersprechen[214].

Wie schon oben gesagt wurde, handelt es sich hier nicht darum, die Lehre Jungs und ihre Interpretation durch V. White und R. Hostie zu diskutieren und zu prüfen. Die Frage aber, die sie an eine Erkenntnismetaphysik stellt, müßte beachtet werden. Sie ist die gleiche, die wir oben aus der Alltagserfahrung herausgestellt haben, und ließe sich folgendermaßen formulieren: welches ist die metempirische (metaphysische) Ermöglichung dafür, daß für den Menschen bestimmte Erkenntnisse (im Gegensatz zu anderen) eindrücklich, bewegend und erschütternd werden könnten? Die allgemeine Seinsdynamik reicht als Erklärung für dieses Phänomen nicht aus, wie wir oben sahen, und wie es auch die Lehre von den Archetypen nahelegt. Diese Lehre aber selbst ist keine Metaphysik, weder in der Absicht ihres Schöpfers noch in ihrem Ergebnis.

---

[211] C. G. Jung, Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten. Darmstadt 1928, 125ff.

[212] Vgl. C. G. Jung, Symbolik des Geistes (Psychol. Abhandlg. VI), Zürich 1948, 374.

[213] C. G. Jung, Das Unbewußte im normalen und kranken Seelenleben, Zürich 1926, 101f. Zu der Lehre Jungs über den Ursprung der Archetypen vgl. Hostie 77—82.

[214] Allerdings müßte man diesen Äußerungen Jungs kein allzu großes Gewicht beimessen, da sie nur ein tastender Versuch sind, die für den Empiriker unerklärlichen Wirklichkeiten in einer Weise an einen Ursprung zu binden, die dem Erfahrungsdenken nicht völlig widerspricht.

Man könnte noch einmal die Frage in den Begriffen einer Erkenntnismetaphysik folgendermaßen formulieren: Welches sind die apriorischen Formen des Geistes, die in spezifischer Differenziertheit antizipierende (und deshalb leere) Formen der Welthabe sind und somit spezifisch differenziertes, objektiv-innerliches Wissen um die Welt ermöglichen? Formen des Geistes müssen es sein, weil es um ein objektiv-innerliches Verstehen der Welt geht; dieses aber ist die Auszeichnung allein des Geistes. Diese Formen müssen in spezifischer Differenziertheit die Weltbegegnung ermöglichen, weil nur so Innerlichkeit im engsten Sinne unserer Definition geschehen kann. Und schließlich müssen es apriorisch antizipierende Formen der Welthabe sein, weil es nach Maréchalscher Erkenntnismetaphysik kein Erfassen der Welt gibt, wenn das Erkenntnissubjekt nicht im voraus zu jedem Einzelerkenntnisakt die Welt in Besitz genommen hat oder von ihr in Besitz genommen wurde. Gegen diese Fragestellung kann nicht hingewiesen werden auf die klassischen Formen des geistigen und der sinnlichen Aprioris[215]. Das geistige Apriori ist in seiner Allumfassendheit und Ununterschiedlichkeit nicht, wie gezeigt wurde, Ermöglichungsgrund der verschiedenen Innerlichkeit und Erkenntnisse. Dieser Modus der Innerlichkeit muß aber von einer Erkenntnisbedingung ermöglicht sein, denn sie ist etwas an der Erkenntnis selbst und nicht etwas von außen zu ihr Hinzukommendes[216]. Ihr Wesen wurde im Voraufgegangenen begriffen als der Vollzug des Erfahrenen in höherer Akthaftigkeit, also als Vollendung der Erkenntnis in ihrem eigensten und tiefsten Wesen. Von daher wird verständlich, daß es nicht die sinnliche Welterfahrung als solche und allein sein kann, die den metaphysischen Ermöglichungsgrund für die Innerlichkeit der Erkenntnis bildet; denn Sinnlichkeit ist von ihrem materiellen Ursprung her dasjenige Prinzip, das dem Vollzug der inneren, sich selbst bejahenden Helle des Subjekts (die die grundsätzliche Ermöglichung der Innerlichkeit darstellt) entgegengesetzt ist. Somit scheiden die sinnlichen apriorischen Formen als solche für die alleinige Ermöglichung von Innerlichkeit in ihrer Differenziertheit aus. Anderseits ist aber die Sinnlichkeit das Vermögen für den Menschen, sich selbst in der Vielfalt derselben Spezies zu vollziehen, „einer" zu sein im Sinne des *ens principium numeri*[217]. Wenn

[215] Es handelt sich hier selbstverständlich um die metaphysischen apriorischen Funktionen des menschlichen Erkennens, nicht um die psychologischen, die den Gegenstand der Untersuchung bilden von A. Willwoll, Vom psychologischen Apriori: 75 Jahre Stella Matutina (Festschrift), Bd. II, Feldkirch 1931, 417—441; vgl. auch W. Keilbach, Die Problematik der Religionen, Paderborn 1936, 147—155.

[216] Als etwas Hinzukommendes wird wohl für gewöhnlich die erlebte Innerlichkeit in psychologischer, aszetischer und philosophischer Erklärung gedacht. Vgl. J. Lindworsky, Zur Psychologie der Begriffe: Philos. Jahrbuch 32 (1919) 15—28, nach welcher Darstellung der abstrakte Begriff mit einem (im voraus fertigen) Gefühl verbunden wird.

[217] „L'unité transcendentale de l'intellect, dans la mesure où elle se rapporte au phantasme, fait fonction d'unité de nombre"; Thomisme 234. Vgl. K. Rahner, Geist in Welt 144.

nun nach dem Vorausgegangenen die grundsätzliche Ermöglichung innerlicher Erkenntnis nur gegeben ist in der sich selbst vollziehenden Helle des Geistes, jede Differenzierung des Weltverhältnisses aber Werk der Sinnlichkeit ist, und wenn keines der Prinzipien für sich (in metaphysischer Eigenständigkeit, wenn auch in Wesensbezug auf das Kon-Prinzip und in physischer Einheit mit ihm) Grund einer differenzierten Innerlichkeit sein kann, dann bleibt als einzige Möglichkeit, die Existenz von apriorischen Formen anzunehmen, die selbst, als metaphysische Größen, schon synthetisiert sind aus dem aktuellen und potentiellen Prinzip des menschlichen Erkennens.

Es kann sich für uns nicht darum handeln, solche „Kategorien innerlicher Welterfahrung" im einzelnen abzuleiten. Es sollte nur gezeigt werden, daß es diese als Bestandteile einer ausgeführten Theorie der innerlichen Welt- und Gotteserkenntnis geben muß. Für die Grundlegung dieser Theorie muß aber noch in großen Zügen gezeigt werden, wie diese Kategorien innerlich möglich sind.

Jeder Mensch hat eine Welterfahrung, die notwendig mit seinem Menschsein gegeben ist. Er erfährt sich als geistig-materielles Wesen, als ein Wesen, das von einem Vater und einer Mutter herkommt und auf sie zurückverweist, als ein Wesen in Gemeinschaft, er erfährt sich im Wechsel von Tag und Nacht, von Schlafen und Wachen und so fort. Diese Erfahrungen sind zu unterscheiden von den kontingenten, zufälligen Welterfahrungen, die als Modell der sinnlichen Erfahrung in der scholastischen Erkenntnismetaphysik dienen. Jene wesensnotwendigen Erfahrungen haben offenbar ein anderes Verhältnis zu ihren Inhalten und Gegenständen. Ihre Inhalte sind nicht zufällig wie die der kontingenten Welterfahrung, die nicht in ihrer Eigenart in den Vermögen dieser Erfahrung vorgezeichnet sind, bis auf das ganze formale Apriori des Raumes und der Zeit. Die Inhalte der mit der menschlichen Existenz mitgesetzten Erfahrung der Welt sind diejenigen, die den wesentlichen Raum menschlicher Erfahrung angeben und umschreiben. Sie sind also vorgezeichnet in der Sinnlichkeit des Menschen (als seinem Vermögen der Welterfahrung) als apriorisches Woraufhin dieses Vermögens. Diese apriorische Form gibt (wie jedes apriorische Formalobjekt) nicht den Erfahrungsgegenstand in seiner Individualität, sondern ermöglicht nur dessen Erfahrung. So ist auch die Erfahrung von den Grundbefindlichkeiten des Menschen in ihrem individuellen Wie eine kontingente und individuell und geschichtlich geprägte. Die Vatererfahrung ist apriorisch in dem menschlichen Vermögen der Welterfahrung vorgezeichnet; und doch ist sie in ihrer konkreten Gestalt abhängig von den geschichtlichen (schicksalhaften wie frei gesetzten) Bedingungen.

Wenn nun die Sinnlichkeit nicht ein Vermögen ist, das neben dem Geist des Menschen steht, sondern das Vermögen des Geistes selbst ist, das er aus sich entläßt und in sich hereinnimmt[218], dann ist

[218] Vgl. K. Rahner, Geist in Welt 251—268.

damit die Möglichkeit gezeigt, daß der menschliche Geist wesentlich in einer Welterfahrung zu sich kommt, die in ihrer Struktur (nicht in ihrem konkreten Inhalt) notwendig mit dem Menschen gesetzt ist. Der menschliche Geist hat also als menschlich-welthafter eine Tendenz auf Vater, Mutter, Gemeinschaft, (Wieder-)Geburt, Tod, den Rhythmus von Tag und Nacht, kurz auf alles, was als Erfahrung notwendig (das heißt also vorgängig zu jeder Einzelerfahrung) zum Weltwesen Mensch gehört. Dieses alles kann er in einer eminenten Weise innerlich erfahren oder in ungestillter Sehnsucht nach ihm bleiben. So wie der transzendentale Vollzug auf das Sein aber stärker oder schwächer wirksam werden kann, in der Weltbegegnung, einfach dadurch, daß eine intensive Erfahrung der Welt von außen ermöglicht und von innen gewollt ist, so scheinen auch diese „archetypischen" Tendenzen in sich schwächer oder stärker werden zu können, je nach der erhaltenen und gewollten entsprechenden Erfahrung. Hier ist der Punkt, wo die Metaphysik der Verinnerlichung einmündet in eine empirische Psychologie der Verinnerlichung, die bei der Innerlichkeit etwa des Gottesbegriffes nach dem Einfluß der Vatererfahrung fragt und dem Vater„bild", das in dem jungen Menschen lebendig geworden ist. Die metaphysische Möglichkeitsbedingung eines solchen innerlichen Gottesbegriffes vom Vaterbegriff her ist eine kategoriale oder archetypische Tendenz, die entsteht in der Einheit mit der Erfahrung, die dem Menschen von vornherein, im voraus zu jeder kontingenten Erfahrung, gegeben ist, die aber in ihrer Aktualität abhängig ist von der möglichen Entfaltung der kontingenten Erfahrung.

Geist hat sich als Geist in Welt von vornherein hineinbegeben in welthafte Vielfalt, in der er die Weltbegegnung ermöglicht. Er ist aber als Geist, der nicht Welt ist, sondern nur in ihr ist, auch und immer freibleibend, also alle Differenzierung übersteigend. Er weiß also in aller differenzierten Dynamik um das Sein und ermöglicht kategoriale Weltbegegnung grundlegend transzendental, das heißt als Seinserfahrung im Seienden.

f. Überbegriffliche Erfahrung

Von der Alltagserfahrung wie von der Mystik wird eine Erfahrung nahegelegt, die anderer Art ist als die sinnliche Erfahrung, die mit der (vorgängigen) Seinserfahrung den Begriff ergibt. Es wäre dies die fortschreitende Thematisierung der formalen Seinsdynamik, die wir innerhalb des Begriffs beobachten können. Größere Ausdrücklichkeit aber des (über die Einzeldetermination der Sinnlichkeit hinausgreifenden) Wissens um das Sein (als dieses Wissens allein) ist nur möglich, wenn im gleichen Maße die Deutlichkeit der sinnlichen Welterfahrung zurücktritt. So kann sie im abstrakten Begriff nur eine sehr unbestimmte und hintergründige Anwesenheit von Welt darstellen, die jedenfalls den Ursprung des begrifflichen Wissens in seiner unaufgebbaren Verwiesenheit an die Welterfahrung verrät. So ist es a priori denkbar, daß die Welterfahrung derart zurücktritt, daß sie nur noch völlig unausdrücklicher Raum des

geistigen Vollzuges ist, welche Welterfahrung in ihrer Diffusheit nicht mehr eine gegenständliche Begriffsbildung ermöglicht. So etwas scheint a priori von der innerlich wandelbaren Struktur unserer Erkenntnis her nicht unmöglich zu sein und sogar nahegelegt zu werden. Positive Gründe sind die Alltagserfahrung einer unaussprechlichen Geöffnetheit auf alles hin, auf eine Einheit, eine Schönheit, Wahrheit, Güte, welche Erfahrung nicht ein ausdrückbares und mitteilbares Wissen ergibt, also keinen Begriff bildet und doch von der Welt nicht unabhängig ist, sondern deutlich sie erfahrend übersteigt und bei sich behält. Da die apriorische Geisttendenz sich im Menschen immer schon auseinandergelegt hat in kategoriale, archetypische Tendenzen, kann es auch diese Erfahrungen ungegenständlicher, aber „kategorial" geprägter Art geben, die für sich allein stehen und die Seele in ihrer ursprünglichen Selbsterfahrung aktuieren.

Eine solche Thematisierung gibt trotz der diffusen Welterfahrung keinen Begriff. Sie ist aber, als Aktuierung des formalen Prinzips, eine Höherführung des Erkenntnisvollzuges. Somit ist sie überbegriffliche Erfahrung. Diese Höherführung verweist aber ihrerseits wieder zurück auf den Begriff, wie die Aussagen der Mystiker zeigen, wie es auch die Natur des menschlichen Erkennens, das seine Mitte im Begriff hat, erfordert. Deswegen kann mit Recht diese Thematisierung über begriffliche Erfahrung genannt werden.

Eine solche Unterscheidung in begriffliche und überbegriffliche Erfahrung führt uns aber zu einem zentralen Problem der Erkenntnislehre (philosophischer und theologischer Art) Maréchals zurück, und zwar zu der Frage: welcher Art ist die vorgängige Seinserfahrung, die die Erkenntnis (und damit auch die Erkenntnisverinnerlichung) ermöglicht?

IV.

TRANSZENDENZERFAHRUNG UND ERFAHRUNG DES TRANSZENDENTEN

Die Frage, ob das (der) Transzendente oder die Transzendenz (vorgreifend) erfahren wird, stellt sich zunächst in der Auseinandersetzung mit Maréchals These von der Natur der hohen mystischen Beschauung. Die Position Maréchals, so wie sie sich in allen seinen Schriften über die Mystik eindeutig (bis auf ganz vereinzelte Unsicherheiten, von denen unten noch die Rede sein wird) darstellt, ist die Annahme einer unmittelbaren, intuitiven Schau des Wesens Gottes: *visio intuitiva essentiae Dei*. Das Anliegen unserer Untersuchung ist nicht, das Wesen der Mystik zu klären. So soll diese Frage auch jetzt offenbleiben. Nur einige kritische Bemerkungen zu der Interpretation der Mystiker durch Maréchal und zu seinen Schlußfolgerungen sollen hier Platz finden. Sie deuten aber in eine Richtung, die auf eine Erkenntnisverinnerlichung als Ziel für das Erkenntnisbemühen des Menschen hinweist.

Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Interpretation Maréchals die Aussage der Mystiker doch mitunter etwas schnell in eine erkenntnismetaphysische Begrifflichkeit umsetzt. Nach seiner Meinung[219] ist die Behauptung der Mystiker, sie hätten Gott geschaut, in einer „rein geistigen Anschauung" (intuition strictement intellectuelle[220]), nicht der „Ausdruck einer sich aufdrängenden Interpretation, sondern einer direkt erlebten Tatsache" (... l'expression non pas d'une interprétation évidente, mais d'un fait directement expérimenté[221]). Das scheint aber doch nicht möglich zu sein, weil das Faktum der mystischen Erfahrung (am allerwenigsten, wenn es die *visio Dei essentiae* ist) nicht unmittelbar im Wort sich ausdrücken kann, sondern eine Interpretation braucht, sobald es ins Wort umgesetzt werden soll. Vielleicht meint Maréchal an dieser Stelle auch mit „interprétation" nur eine genauere erkenntnismetaphysische Bestimmung des Erlebten durch den Mystiker, die einer einfachen Feststellung über das mystische Erlebnis entgegengesetzt wäre, die aber auch schon eine erste, mühsame „Interpretation" wäre, wie Maréchal an anderer Stelle[222] selbst zugibt. Diese erste, immer schon notwendige Umsetzung des Erfahrenen in Begriffe ist aber jeweils deutlich in Rechnung zu setzen. Gerade dann, wenn der Mystiker in seinen Aussagen „unmetaphysisch" und so möglichst nahe beim erlebten Faktum bleiben will, wird er das Erlebte als gegenständliche Erkenntnis beschreiben, die nicht von der irdischen sinnlich-diskursiven Art ist, also als eine intellektuelle Intuition Gottes. Unsere Begriffe sind aus der gegenständlichen Welt und von unserem gegenständlichen Umgang mit ihr genommen; so bewahren sie auch in ihrer nichtwelthaften Anwendung ihre Art, Gegenständliches zu meinen, welche Eigenschaft nur durch Negationen und eine Pluralität von sich überschneidenden und teilweise negierenden Begriffen überwunden werden kann. So sind die Aussagen der Mystiker über eine „Schau des göttlichen Wesens" nicht sofort als Aussagen zu nehmen, die die Frage „gegenständliche oder ungegenständliche Erkenntnis" entscheiden. Vielleicht hat man bei dieser Interpretation das Bewußtsein, daß man damit die Aussagen der Mystiker (als der einzigen Gewährsmänner) völlig ernst nimmt. In Wirklichkeit scheint doch manches in den Aussagen, die Maréchal selbst heranzieht, die Beschreibung als „Schau" durch andere Momente dialektisch einzugrenzen. So zum Beispiel, wenn die Mystiker die Schau Gottes mit der Wahrnehmung des irdischen Lichtes vergleichen[223], das gerade ungegenständliche Ermöglichung besagt, nicht aber geschauten Gegenstand[224]. Die Aussagen der

[219] Etudes I 170f.
[220] A. a. O. 170.
[221] A. a. O. 171, Hervorhebungen von M.
[222] Etudes I 243.
[223] So Alvarez de Paz, bei Etudes I 160.
[224] Diese angeführte Stelle will auch nur die Einfachheit der Wahrnehmung betonen, nicht ihre Gegenständlichkeit.

Mystiker über den Gipfel der Beschauung enthalten weiterhi verschiedene Momente, die der Gegenständlichkeit der Erfahrun Gottes in völliger Unmittelbarkeit zu widersprechen scheinen. De „Schleier", den die Seele in der mystischen Schau zwischen sic und Gott erfährt[225], ist nicht nur eine subjektive Schwäche des E kenntnisvermögens, während Gott sich schon von sich aus voll un restlos beseligend zeigt[226], sondern ein anderes Sichzeigen Gotte selbst. Das Maß des Sichzeigens Gottes ist nämlich auch das Ma der subjektiven Fähigkeit ihn zu schauen, und umgekehrt. Der tie greifende Unterschied zwischen *visio mystica* und *visio beatifica* der von den Mystikern (zum Beispiel Johannes vom Kreuz[227]) gelehr wird, beweist nach Maréchal vor allem den Grad der „ressemblanc implicitement reconnue[228]". Als unterscheidende Merkmale werde für die *visio mystica* aber angegeben: moindre perfection, voil persistance de la connaissance de foi, charactère transitoire, jamai pleinement saturante. Alle diese Merkmale (die wir hier nicht in einzelnen diskutieren können) scheinen wesentliche Modifikatione der Aussage über eine unmittelbare Schau Gottes zu sein, so da sie eher ein Drittes (zwischen begrifflicher Erkenntnis und Schau angeben wollen, als nur belanglose Momente an der Schau Gotte auszusagen. Der Grund für Maréchal, auf eine Schau Gottes i der Aussage der Mystiker zu schließen, zeigt sich oft deutlich un genügend; so, wenn Maréchal[229] aus der Tatsache, daß die hohe my stische Erfahrung „sans image aucune et sans aucune spatia lisation" geschieht, auf ihren Charakter als „intuition de Dieu schließt.

Dieser schnelle Schluß führt uns zu einer weiteren Erkenntnis Maréchal fehlt ein Zwischenbegriff, der die Alternative von sinnlich diskursiver und intuitiv gegenständlicher Erkenntnis übersteige würde, die sich an verschiedenen Stellen (mehr oder weniger deut lich) ausgesprochen findet[230]. An einer anderen Stelle[231] werde vier mögliche Erkenntnisarten aufgezählt: inférence à partir d'u objet créé, vision indirecte, vision directe mais non béatifique, visio béatifique, so daß für die mystische Schau nur die vorletzte übri bleibt.

An verschiedenen Stellen muß sich Maréchal mit dem Begri der „inconscience" auseinandersetzen, sei es wegen der Aussage der Mystiker, sei es wegen der Interpretation von anderer Seite Es finden sich bei ihm verschiedene Charakterisierungen dieser „Unbewußtheit". Sie ist auf der einen Seite „die absolute Leere

[225] Etudes II 344.
[226] Ebd., in der Interpretation von Johannes vom Kreuz.
[227] A. a. O. 340—348.
[228] A. a. O. 340.
[229] Etudes I 170.
[230] Etudes I 163. 170. 246; II 47, an welcher Stelle das Fehlen des theologische Begriffs für diese eigenständige Erkenntnisform, die nicht welthaft-diskursiv und auch nicht beseligende Schau ist, ausgesprochen wird.
[231] Etudes II 344.

des Bewußtseins[232]," „in sich ohne jeden psychologischen und religiösen Wert[233]". Sie muß aber nicht „totale Untätigkeit des Bewußtseins[234]", sondern kann auch nur „das Aufhören des empirischen (!) Bewußtseins[235]" bedeuten. Hier sieht man einen Ansatzpunkt bei Maréchal für den Begriff einer geistigen Aktualität, die weder Intuition noch Begriff ist. Wenn er sich in der Auseinandersetzung mit E. Recéjac[236] in irgendeiner Weise doch für die Möglichkeit einer reinen transzendentalen Tendenzerfahrung ausspricht[237], die zwar keine bereichernde (weil keine gegenständliche[238]) Erkenntnis bietet, aber indirekt eine gewisse affektive Ausrichtung (polarisation affective) gewährt (durch das vorausgehende Bemühen[239] und durch die „begleitende Befriedigung" der Seele), so verläßt er damit schon seine völlig negative Charakterisierung der „inconscience". Diese Kennzeichnung der Thematisierung der „fundamentalen Tendenz des Ich zum Absoluten", (die jedes aszetische Mühen um „concentration" mehr und mehr freizulegen [dégager] sucht[240]), ist allerdings immer noch unbefriedigend; denn in Wirklichkeit kann eine solche Thematisierung nicht unbewußt sein und ohne Einfluß auf das psychische Leben bleiben, da sie zwar nur Konprinzip des vollmenschlichen Erkennens ist, aber geistiges und reflektierbares Konprinzip. So muß es in seiner Thematisierung bewußt werden, freilich als Konprinzip. Immerhin ist dieses anfängliche Zugeständnis Maréchals ein Zeichen dafür, daß ihn manches in den Aussagen der Mystiker zu der Annahme einer reinen Transzendenzerfahrung bewegen könnte, wenn er einen positiveren und gefüllteren Begriff von ihr hätte. An verschiedenen Stellen seines Werkes spürt man dieses Schwanken Maréchals; so, wenn der natürliche Charakter der Mystik (als natürlich *quoad substantiam*, übernatürlich *quoad modum tantum*) offenbleiben muß[241], wenn die *intuitio mystica* nicht notwendig *per essentiam Dei ut formam*, sondern vielleicht auch in anderer Weise geschieht[242]; wenn die reine Tendenzerfahrung als Frucht vergeistigenden Bemühens als möglich erklärt wird (wenn auch in Dumpfheit, Dunkel und Untätigkeit[243]).

[232] Etudes I 243.
[233] Etudes II 437.
[234] A. a. O. 449.
[235] Ebd.
[236] E. Recéjac, Essai sur les fondements de la connaissance mystique, Paris 1896.
[237] Etudes I 178 n. 1.
[238] „Toute matiere se dérobant, par hypothèse, sans qu'une présentation supra-sensible vienne y substituer un aliment nouveau..."; ebd. (Hervorhebungen von uns).
[239] Das die positive Form der „simplification" als „riche intégration" zu sein scheint, nach Etudes II 449.
[240] Etudes I 178 n. 1.
[241] Etudes I 175 f; vgl. zu dieser Unterscheidung K. Rahner, Das Dynamische in der Kirche 126f Anm.
[242] Etudes II 36 f.
[243] A. a. O. 436; vgl. 480f über den Neuplatonismus. Aus diesen beiden Stellen geht auch hervor, warum Maréchal keinen geistigen, hellen („lumineux")

Wir haben oben kurz gezeigt, daß eine reine Transzendenzerfahrung möglich sein muß. Der Begriff der Transzendenzerfahrung wurde von K. Rahner entwickelt[244]. Auch J. Maritain[245] versteht das Wesen der Mystik (und damit jeder höheren Form der Glaubenserkenntnis) ähnlich. Es ist hier nicht möglich, die theologischen und philosophischen Gründe für eine derartige Erfahrung auszubreiten. Es sollte nur als Randbemerkung zu unseren Überlegungen über die Verinnerlichung gezeigt werden, daß deutlich zu unterscheiden wäre zwischen einer transzendentalen Tendenz als solcher und einer Tendenz auf den Transzendenten, sowie der Erfahrung der Transzendenz von der des Transzendenten selbst. Maréchal läßt den menschlichen Geist ausgerichtet sein auf die zweite der angegebenen Möglichkeiten; dies aber, wie wir zu zeigen suchten, mehr aus einem Fehlen der theologischen und psychologischen Begrifflichkeit als aus den Voraussetzungen seiner Theologie und Philosophie. Denn diese zeigen weit deutlicher auf irdische Erkenntnisvollendung als Transzendenzerfahrung[246]. Wenn [247](natürlich und übernatürlich) die Erkenntnis des Menschen vollendet wird in einer Erfahrung der eigenen Transzendenz, dann ist auch von der Art der Erkenntnisvollendung (als „intellection", wenn damit das ermöglichende ungegenständliche Vorgreifen des menschlichen Intellectus bezeichnet wird im Gegensatz zur gegenständlichen „intuition") die begriffliche Verinnerlichung als die Mitte der menschlichen Erkenntnis gesehen, weil eine Transzendenzerfahrung (im Gegensatz zur Erfahrung des Transzendenten) nicht hinausstrebt aus der Welterkenntnis und welthaften Gotteserkenntnis, sondern deutlicher hinbezogen bleibt auf die Fülle des begrifflich Gewußten.

Vollzug in der Transzendenzerfahrung sehen kann. Eine Intuition ist für ihn beim Zustandekommen jeder Erkenntnis unerläßlich. Voraussetzungsgemäß fällt die sinnliche Anschauung weg, die Anschauung Gottes soll nicht erreicht werden, die Intuition des eigenen Ich scheint auch unmöglich zu sein. Also bleibt nur der dumpfe Zustand, den Maréchal mit „inconscience" bezeichnet.

[244] Z. B. Das Dynamische in der Kirche 121.

[245] Les degrés du savoir, Paris 1948, 523f.

[246] Ein Hinweis auf die Struktur der Erkenntnismetaphysik Maréchals, die besser durch eine angenommene Transzendenzerfahrung als Vollendung der irdischen Erkenntnis gewahrt wird, möge genügen: Die Dynamik auf das ungegenständlich gewußte Sein ermöglicht die objektive Erkenntnis des Weltdinges, weil dieses Wissen um das Sein in sinnlicher Begegnung mit dem anderen zur Bejahung des Selbstandes des anderen wird. Eine Dynamik, die im geheimen als solche doch auf Gott ginge („l'esprit humain ... en quête de son intuition", Etudes I 129), ließe dem Erkennen des Selbstandes des Weltdinges keinen Raum, weil dieses nicht die (Teil-)Erfüllung jener Tendenz wäre. Die Objektivität der Dinge wäre nur durch Schau des schöpferischen Dynamismus Gottes gegeben.

[247] Wir wollten die Frage nach dem Wesen der mystischen Erkenntnisvollendung offen lassen.

V.

INNERLICHE GOTTESERKENNTNIS IN DER ÜBERNATÜRLICHEN HEILSORDNUNG

Nachdem die Analyse der Schriften Maréchals über die Mystik in indirekter Weise die Legitimität der Fragestellung gesichert und den Weg für eine metaphysische Untersuchung des Problems gewiesen hatte, brachte die Auseinandersetzung mit den metaphysischen Schriften Maréchals die Grundlinien einer Metaphysik der Verinnerlichung. Diese nun bietet sich wie jede echte Philosophie innerhalb der Theologie dieser in ihren Ergebnissen und ihrer Begrifflichkeit an. So mündet unsere Untersuchung von selbst in eine theologische Schlußüberlegung ein.

Aber noch unmittelbarer von der Sache her ist dieses Schlußkapitel mit dem Vorausgehenden verknüpft. Die Explikation der Maréchalschen Erkenntnismetaphysik und ihre Verwendung für eine Theorie der Erkenntnisverinnerlichung war mit einer gewissen Kritik an ihr verbunden. Das Ergebnis dieser Modifikation der Erkenntnismetaphysik Maréchals und deren Bedeutung für unsere Untersuchung wird ganz deutlich in dem abschließenden Abschnitt. Hier läßt sich — zur Verdeutlichung des Zusammenhanges dieses Teiles mit dem Vorausgehenden — schon soviel sagen: die folgende Skizze einer Theologie der Verinnerlichung von Gotteserkenntnis ist nur möglich auf Grund der Vorarbeit einer Metaphysik der menschlichen Erkenntnis, deren ermöglichender Geistdynamismus sie selbst nicht hinauszuführen sucht über ihren welthaft-begrifflichen Raum, sondern sie in diesen Raum hineinverweist, eben gerade dadurch, daß er sie über ihn hinausführt. Überweltlicher Vorgriff als Ermöglichung welthafter Erkenntnis: das war uns gleichzeitig die Ermöglichung innerlicher Erkenntnis, die als solche die Vollendung der irdischen Erkenntnis darstellt. Erst von daher wird es möglich einzusehen, daß die gnadenhafte Erkenntnis Gottes in Jesus Christus von einer analogen überweltlich-weltlichen Struktur sein kann (analog der transzendentalen-kategorialen Struktur des natürlichen Erkennens) und trotzdem nicht in einen unüberbrückbaren Gegensatz gerät zu aller Verinnerlichung in Gnosis und Mystik, weil die Vollendung jeder irdischen Gotteserkenntnis das verinnerlichte Wort bildet.

Es muß hier genügen, kurz die Linien zu zeigen, die von den vorangegangenen Überlegungen in die Theologie der Gotteserkenntnis hineinlaufen und dort ihre eigentliche Bedeutung erlangen.

a. Natürliche und übernatürliche Dynamik des menschlichen Geistes

Das geistige Leben des konkreten, historischen Menschen vollzieht sich unter dem Einfluß der Gnade[248]. Das übernatürliche

[248] Zu der Lehre vom übernatürlichen „Existential", die vor allem von K. Rahner entwickelt wurde, vgl. E. Brisbois, Le désir de voir Dieu et la métaphysique du vouloir selon saint Thomas: Nouv. Rev. théol. 63 (1936) 1103—1105;

„Existential" ist die immer schon real gegebene und wirksame Verlängerung jener Grundverfassung, die man heute seine (des Menschen) Transzendenz nennt[249]. Das, was der Mensch immer schon als geschöpflicher (in der Abstraktion seiner „Natur", im theologischen Sinne[250]) mitbringt in seine Weltbegegnung an Offenheit auf das Sein schlechthin, ist gnadenhaft aktuiert zum Vorgriff auf den dreifaltigen Gott der Offenbarung. Dieses übernatürliche Apriori bleibt als Existential vorgegebene Möglichkeit des übernatürlichen Aktes (des Glaubens und der Liebe), solange diese übernatürliche Hinordnung vom Menschen nicht frei übernommen und zu eigen gemacht ist. In der ermöglichenden Apriorität also sind sich das Existential des Ungläubigen und das Formalobjekt des Glaubenden gleich. Es handelt sich in beiden Fällen um eine (aktuierte oder nichtaktuierte) Ermöglichung der übernatürlichen Begriffserkenntnis von Gott, die als ungegenständliches Apriori der Erfahrung der Offenbarung bedarf, um wirksam zu werden. Dieses übernatürliche Apriori geht im Gegensatz zum natürlichen (das nicht verdrängt, sondern in seiner Potentialität erfüllt und aktuiert ist[251]) nicht auf das unbestimmte Sein, sondern auf den Gott der Offenbarung. So wie die natürliche Transzendenz eine finale Dynamik auf das Sein ist, die in ihrer finalen Kraft die Weltbegegnung als Begegnung mit Seiendem möglich macht, so wäre dem übernatürlichen Dynamismus in seiner unausgesprochenen Sehnsucht nach dem dreifaltigen Gott die Ermöglichung christlicher Erkenntnis, das heißt als Erkenntnis von Aussagen über die Realität des Gottes Jesu Christi eigen. Wenn die natürliche Geistdynamik eine Weltbegegnung ermöglicht in einem seinshaften Gegenüber des Erfahrenen, so besteht ihre Vollendung in der übernatürlichen Dynamik in der Erfahrung des Offenbarenden in der Offenbarung. Und dies nicht als Erfahrung über oder hinter der Annahme der Wortoffenbarung, sondern als innere Ermöglichung der Annahme der Wortoffenbarung als solcher, nämlich als Aussage über den lebendigen Gott der einen Geschichte mit der Menschheit. Eine übernatürliche Begriffsbildung würde sich also (zwar nicht in einer unmittelbaren Reflexion[252]) von einer natürlichen durch das jeweilige Ansich unterscheiden, das in ihr dem Gemeinten zuerteilt wird. Wenn die Seinsdynamik der Erkenntnis ihre Objektivität verleiht, so gibt die übernatürliche Dynamik auf den dreifaltigen Gott der Erkennt-

---

K. Rahner, Schriften zur Theologie I 323—345 (dort auch S. 323 Anm. 1 der Hinweis auf die wichtigsten Veröffentlichungen in der Diskussion um diese Frage); ders.; Über das Verhältnis des Naturgesetzes zur übernatürlichen Gnadenordnung: Orientierung 20 (1956) 8—11; ders., Natur und Gnade, bei Feiner-Trütsch-Böckle, Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1957, 209—230; ders., Das Dynamische in der Kirche, Freiburg i. Br. 1958, 126—130; ders., Überlegungen zur Dogmenentwicklung: ZkTh 80 (1958) 256—258.

[249] K. Rahner, Über das Verhältnis des Naturgesetzes zur übernatürlichen Gnadenordnung 11.

[250] Vgl. K. Rahner, Über das Verhältnis von Natur und Gnade 340f.

[251] Vgl. K. Rahner, Überlegungen zur Dogmenentwicklung 257.

[252] Vgl. dazu K. Rahner, Natur und Gnade 221.

nis ihre „Göttlichkeit". Ein natürlicher Gottesbegriff würde Gott meinen als den Urgrund und die Ermöglichung alles Seins, und aus diesem Wissen heraus die Welterfahrung des Begriffes verneinend übersteigen. Der übernatürliche Begriff würde darüber hinaus Gott (in geheimer, nicht unterscheidbarer Weise) meinen als den so wirklichen, daß er mit mir handeln kann und gehandelt hat.

Das Glaubenswissen der Kirche muß sich unter dem Einfluß dieses übernatürlichen Aprioris entfalten hinein in die größere Fülle der Sätze wie in deren größere Einheit zumal[253]. Dies scheint aber die Weise des Wachsens zu sein, wie sie unablösbar der Kirche als solcher eigentümlich ist. Der Einzelne als solcher, in dessen Geist das Dogma sich nicht „entwickelt", steht aber auch unter der drängenden Dynamik des übernatürlichen Apriori. Das Wachsen seines Glaubenswissens wird zunächst geschehen in das Verständnis der von der Kirche vorgelegten Entfaltung und Konzentrierung der Glaubenssätze hinein. Darüber hinaus gibt es dann aber ein Wachstum, das dem Einzelnen als solchem entsprechend ist und unter dieser Rücksicht dem wachsenden Verständnis der Kirche gegenübersteht: sein Verständnis des Wortes der Offenbarung wird in einer Dimension wachsen, die dem individuellen und einmaligen Verständnis eigentümlich ist, in jener unaussprechlichen und begrifflich nicht mitteilbaren, und deshalb auch von einem Lehramt nicht vorlegbaren Weise, die jene ist, die wir Verinnerlichung nannten. Dies wäre der eine und innerste Bereich der Gottunmittelbarkeit, in dem der dogmatische und kirchliche Glaube seine Tiefendimension erhält in der einsamen Gemeinsamkeit mit dem Geiste Gottes. Es ist dies der Bereich der Freiheit des Einzelnen vom kirchlichen Lehramt. Da aber diese Freiheit nicht von der kirchlichen Wortoffenbarung weg- und über sie hinausführt, sondern bei ihr bleibt und in die Tiefen dieses Wortes der Kirche hineinführt, ist es eine Freiheit des Geistes in die Kirche hinein.

Zur Verdeutlichung des Wesens dieser theologischen Verinnerlichung wäre zunächst das Ergebnis der erkenntnismetaphysischen Untersuchung anzuwenden auf den übernatürlichen Bereich. Verinnerlichung geschieht auch im übernatürlichen Glaubenswissen durch Intensivierung des aktuellen Prinzips, also jenes göttlichen Lichtes, das wir übernatürliches Formalobjekt nennen. Als Ermöglichung jener Intensivierung wäre eine Verbreiterung der Erfahrung von der Offenbarung her anzusehen, also ein reicherer und differenzierterer Kontakt mit dem Wort der Offenbarung als Ermöglichung des einen, unteilbaren Mehr an Verständnis im Wort. Da die Strukturen der Welterkenntnis in der übernatürlichen Ordnung auf neue Weise wirksam werden (und nicht abgeschafft werden), so werden auch jene Kategorien, die wir „archetypische Verleiblichung" des transzendentalen Ausgriffs nannten, in der Glaubenserkenntnis wirksam. Der übernatürliche Vaterbegriff zum Beispiel erhält seine Eindringlichkeit aus dem naturalen, aber über-

[253] K. Rahner, Überlegungen zur Dogmenentwicklung 256—258.

natürlich erhöhten Apriori, das entstanden ist aus der Transzendenz des Geistes und der urmenschlichen Vatererfahrung, die im individuellen Menschen noch einmal so oder so realisiert werden kann. Das dem Menschen eigentümliche Vaterbild und seine Vatersehnsucht, die er als Mensch und als dieser Mensch mitbringt in seine Begegnung mit der Offenbarung, ist die Möglichkeitsbedingung für die Eindrücklichkeit und Wirkmächtigkeit dessen, was er über den himmlischen Vater erfährt. Da das formale Apriori (als das aktiv bestimmende Prinzip in diesem Prozeß) das Licht der Gnade Gottes selbst ist, und da auch das potentiell ermöglichende Prinzip der menschlichen Erfahrung durch die Lenkung der Vorsehung der Gnade unterworfen ist, ist das Maß jener Erkenntnisverinnerlichung ganz vom Maß der souveränen Gnade abhängig.

b. Übernatürliche Erfahrung und dogmatischer Glaube in ihrer inneren Einheit

Eine Frage für jede Theorie der katholischen Mystik ist die Frage nach ihrem Verhältnis zur Kirche, das heißt zu der Heilswirklichkeit außerhalb des Mystikers, zu der subjektunabhängigen Größe in der Welt, die Heilsbedeutung hat für jeden Menschen ohne Ausnahme, der der Welt angehört, also noch nicht am Ziel ist. Diese Frage wird verschieden beantwortet. Einig sind sich aber die katholischen Theologen in der Auffassung, daß auch der Mystiker an diese Größe gebunden ist, weil er der Welt noch angehört, wie wir gesehen haben. Das bedeutet aber, soll diese Abhängigkeit nicht illusorisch sein, daß er an das Wort gebunden ist, das die Kirche als das Evangelium verkündet; daß auch die Weisungen ihn treffen und binden, die die Kirche in ihrem Namen ergehen läßt. Und dies ist in dem Maße wesentlich, daß die Unterordnung unter die Kirche ein Kriterium für die Echtheit der Mystik ist, wenigstens ein negatives, das heißt, daß ein Fehlen der Unterordnung ein Zeichen dafür wäre, daß die betreffenden mystischen Vorgänge nicht göttlichen Ursprungs sind. Auch Maréchal teilt selbstverständlich diese Auffassung[254]. Nun fängt aber für den Theologen, für den es um eine Theorie der Mystik geht, das Problem erst an. Wie kann einem Menschen, dem Gott sein göttliches Licht und, wie Maréchal die Aussagen der Mystiker interpretiert, sich selbst zeigt, das grobe Gefäß des Wortes der Offenbarung noch etwas bedeuten? Hat er nicht in dieser göttlichen Heimsuchung dies alles als die Anfangsgründe der göttlichen Wissenschaft hinter sich gelassen, so daß ihn niemand mehr belehren und zurechtweisen kann? Ist es nicht ein unbehaglicher Kompromiß, den man schließt, weil man weder Gott (der die erhabenen Offenbarungen im Mystiker wirkt) noch der Göttlichkeit der Kirche etwas versagen will, so daß man dann zwar anerkennt, daß der Mystiker die höchsten Einsichten in die Geheimnisse Gottes erhält, aber auf der anderen Seite auch sagt, der Mystiker müsse weiterhin „die Kirche hören"?

[254] Etudes I 256.

Es ist zuzugeben, daß diesen Eindruck des Kompromisses auch Maréchal nicht vermeidet, wenn er sagt[255], die „christlichen Mystiker leben beständig von diesen Gedanken (des Dogmas der grundsätzlichen Weltbejahung), in denen sie einen Schutz finden gegen die Verarmung und Erschlaffung, die ständigen Gefahren eines schlecht gelenkten Mühens um Einfachheit und Innerlichkeit (travail d'unification intérieure)[256]". Hier ist eine deutliche Entgegensetzung ausgesprochen: der Mystiker lebt von zwei Einflüssen, die sich in ihm treffen und sich komplementär zueinander verhalten. Auf der einen Seite die tätige Entwicklung zur Einfachheit und Innerlichkeit, die von der anderen Seite her, durch die von außen her aufgenommenen Gedanken der Offenbarung, geschützt wird vor Vereinseitigung. So sind auch für Maréchal[257] Jesus Christus als Zentrum der Mystik, sein Kreuz, das christliche Leiden, die Abtötung, die Auferstehung des Fleisches, der Wert der Natur, ihre „wahre und ursprüngliche Schönheit", der Wert der menschlichen Gesellschaft, der Wissenschaften ebensoviele Elemente, die der Lehre der Kirche entnommen das innere Leben der Mystiker beeinflussen und modifizieren[258]. Diese Darstellung des Verhältnisses von Mystik und Dogma, von innerer Erfahrung und kirchlichem Glauben macht deshalb einen unbefriedigenden Eindruck, weil sie die beiden Tatsachen (mystische Erfahrung und Glaube an das Dogma der Kirche) nachträglich miteinander verbindet und ihre Einheit nicht aus ihrer einen Wurzel begreift. In den Etudes (I 256) wird ein Versuch gemacht, die Bindung an das Dogma und die Weisungen der Kirche innerlich zu begründen aus der Teleologie der mystischen Gnade, die zur *visio beatifica* als ihrem Endziel strebt. Aber auch diese Stelle überzeugt zunächst einmal nicht (weil die *visio beatifica* den Menschen dieser Welt und damit der Kirche dieser Welt entnimmt), und zeigt vielleicht darüber hinaus, warum es Maréchal schwer ist, die Einheit von Dogma und Mystik zu begreifen: in seiner Konzeption ist die Mystik in ihrer höchsten Spitze eine Vorwegnahme der Schau Gottes (unbeschadet anderer Unterschiede), so daß für ihn die mystische Schau ebenso wie die himmlische den Menschen eigentlich dem Dogma der Kirche entheben müßte. Eine Bindung an die Kirche kann dann nur anders-

[255] Etudes II 465. [256] Vgl. ebd. die ganze Stelle.

[257] Etudes II 461 f.

[258] Etudes II 461—465. Vgl. auch J. Maréchal in der Rezension von J. Baruzi, Saint Jean de la Croix et le Problème de l'Expérience mystique, Paris 1924: Rev. des Quest. scientif. 88 (1925) (295—300) 299f, wo Maréchal auf den (von Baruzi übersehenen) Einfluß von Dogma, Kult und Kirche auf einen katholischen Mystiker wie Johannes vom Kreuz hinweist. Weil Johannes vom Kreuz ein katholischer Mystiker ist, muß man (nach Maréchal) diese Züge eintragen in das Bild dieser Mystik, auch wenn „die Schriften des spanischen Mönches in diesem Punkte recht zurückhaltend" (300) sind. Wenn Maréchal den katholischen Charakter einer mystischen Erfahrung von der mystischen Gnade selbst als der Gnade Christi her gesehen hätte und nicht so sehr als eine selbstverständliche Modifikation des persönlichen religiösen Lebens eines katholischen Mystikers, hätte er wohl der Kargheit der spezifisch-christlichen Aussage mehr Bedeutung beigemessen.

woher, nicht vom Wesen der Mystik selbst her, postuliert werden[259]. So sind die mystischen Erfahrungen nach Maréchal[260] für die christliche Frömmigkeit kein wesentlicher Bestandteil; der Christ hat alles (die réalité substantielle et la valeur intrinsèque des communications mystiques elles-mêmes) auch ohne mystische Gnaden; diese sind eine „Zugabe" (surcroît) für das christliche Leben.

Es scheint aber, daß nach den Grundanschauungen Maréchals selbst in anderer Weise das Verhältnis von Mystik und gewöhnlichem Christenleben im Glauben zu bestimmen wäre. Daß die mystischen Gnaden außerordentliche Heimsuchungen Gottes sind und in diesem Sinne also nicht zu der von jedem Christen geforderten Vollkommenheit gehören, ist nicht unvereinbar mit der Tatsache, daß sie die Vollendung einer innerlich einen Entwicklung sind, wie wir oben in Anlehnung an Maréchal selbst gezeigt haben. Es scheint sogar noch mehr zu sagen zu sein. Wenn nach Maréchal die mystische Schau höchste Aktuierung eines geistigen Vermögens darstellt, das auch schon in den tieferen Stufen der Gotteserkenntnis wirksam war, also Heilsbedeutung hatte (wie nur der Glaube Heilsbedeutung haben kann), dann muß von der höchstmöglichen Vollendung dieses Vermögens gesagt werden, daß sie mehr ist als eine unwesentliche Dreingabe; sie ist dann in einem gewissen Sinne notwendiger Bestandteil des Christenlebens überhaupt, wenn auch nicht im Leben des Einzelchristen.

Wenn Mystik nicht ein vollständiges Übersteigen der irdischen Erkenntnis ist in eine vorweggenommene kurze Schau Gottes hinein, weil auch das Vermögen der Mystik als Vermögen begrifflicher Erkenntnis verstanden wird (das in außerordentlicher Weise allein thematisch wird, ohne aber seine Hinordnung auf die Welterfahrung zu verlieren), dann[261] erst sind Mystik und dogmatischer Glaube in ihrer inneren Einheit zu begreifen. Mystische Erfahrung bleibt dann innerlich hingeordnet auf die Offenbarungserfahrung in der Welt. Sie bleibt ein außergewöhnliches Phänomen, solange sie in ekstatischer Weise der distinkten und begrifflichen Erkenntnis enthebt; sie, und damit erst recht alle übernatürliche Erfahrung un rhalb der eigentlichen Mystik, gewinnt somit ein neues und eigentümliches Verhältnis zum begriffenen Wort. Dieses Verhältnis gilt es nun abschließend zu untersuchen.

c. Das verinnerlichte Wort als die volle Mitte der irdischen Gotteserkenntnis

Maréchal hat den menschlichen Geist gekennzeichnet als einen, der „auf der Suche nach seiner Anschauung ist": L'esprit humain

---

[259] Wir haben allerdings, wie oben kurz angedeutet, eine tiefere Weise der Begründung der Einheit von Mystik und Dogma gefunden, die Maréchal aus dem Wesen der Mystik als Integrierung des gesamtmenschlichen Wesens gibt: von seiner Struktur her (die in der Mystik nicht aufgehoben, sondern vollendet wird) ist der Mystiker hineingewiesen in die Kirche.

[260] Etudes II 462.

[261] D. h. wenn diese Hypothese stimmt.

est donc une faculté en quête de son intuition[262]. Am Ende unserer Untersuchung bietet sich eine andere Formel an, die, wie es scheint, dem ursprünglichen Anliegen Maréchals mehr gerecht wird, und die in diesem Verständnis seiner Lehre vom menschlichen Erkennen eine Lehre von der begrifflichen Verinnerlichung aus sich entläßt. Eine kleine, aber wesentliche Modifikation an der Formel Maréchals könnte das zum Ausdruck bringen: Der menschliche Geist ist ein Vermögen auf der Suche nach seiner Einsicht. Daß diese Formel das Grundanliegen Maréchals besser wahrt, ergibt sich doch wohl aus der bisherigen Darstellung seiner Grundthesen. Sein Anliegen war, wie oben gezeigt wurde, das Erkennen des Menschen in seiner Einheit zu begreifen. Er fand das Prinzip der Einheit in der Lehre des heiligen Thomas vom Intellekt als dem Vermögen auf das Sein, welche Lehre er dann entfaltete und zum Mittelpunkt seines Werkes machte. Wenn nun aber dieses Vermögen auf das Sein verstanden wird als eine geheime Sehnsucht des Intellekts, sich von der begrifflich-welthaften Erkenntnis zu befreien und zu einer Schau des Seins selbst zu gelangen, dann scheint doch dieser so verstandene Intellekt ein Vermögen zu sein, das die Einheit der verschiedenen Stufen menschlicher Erkenntnis übersteigt und aufhebt, nicht aber gewährleistet. Wenn der menschliche Geist seine Intuition sucht, wenn für ihn die sinnliche Erfahrung ein (zwar notwendiges) Hemmnis[263] ist, dann ist seine innerste Tendenz, die welthaft-begriffliche Erkenntnis zu übersteigen, um sie zu verlassen.

Ein transzendentales Vermögen auf das Sein aber, das die Einheit der verschiedenen Stufen menschlicher Erkenntnis ermöglichen soll, muß eines sein, das die Welt übersteigt, um bei ihr zu bleiben. In den Begriffen einer thomistischen Erkenntnismetaphysik ausgesagt: der *intellectus agens* ist kein eigenes Erkenntnisvermögen, sondern ein Konprinzip menschlicher Erkenntnis, das in der Einheit mit der sinnlichen Erfahrung begriffliche Erkenntnis ermöglicht. Der Intellekt hat so wenig „seine Intuition", die er im geheimen sucht, daß die Sinnlichkeit des Leibes dasjenige ist, was ihn zu sich selber führt: *propter melius animae est ut corpori uniatur*[264]. Freilich würde der Geist aufhören Geist zu sein, wenn er nicht von sich aus beim Ganzen so wäre, daß er nach ihm verlangt; daß er also unbefriedigt bleibt von der erkennenden Einzelbegegnung mit der Welt. Dieses Unbefriedigtbleiben ist dann die treibende Kraft, die das Erkenntnisbemühen des Menschen nicht zur Ruhe kommen läßt[265]. Sie treibt aber, wenn die Erkenntnismetaphysik von Thomas und Maréchal nicht durchbrochen werden soll, den Menschen nicht hinaus über die welthaft-begriffliche Erkenntnis zu einer überweltlichen Intuition, sondern treibt ihn hinein in die Welterkenntnis, so tief, daß er die Welt und ihren einenden göttlichen Grund erkennt in

[262] Etudes I 129 (Hervorhebungen von M.); nach A. Milet (Mélanges I 30) ist diese „formule ... au coeur de toute l'oeuvre philosophique du P. Maréchal".
[263] „La collaboration entravante mais nécessaire du corps et de la sensibilité"; Etudes I 249. [264] S. th. I 89 a. 1 c. [265] Etudes I 129.

tiefster Innerlichkeit, die eine welthaft-begriffliche Innerlichkeit ist. Wenn „Geist in Welt" die Kennzeichnug des menschlichen Erkennens bedeutet[266], dann ist seine irdische[267] Erkenntnisvollendung die Welt, die zuinnerst in den Menschen eingegangen ist, in jene Tiefe der Erkenntnis, in der der schöpferische Ursprung der Welt sich als beseligender abhebt von der Welt und doch dieser ihre Einheit gibt.

Das verinnerlichte Wort ist die volle Mitte der irdischen Erkenntnis und damit auch der irdischen Gotteserkenntnis. Es ist nicht ihre Spitze oder höchste Aktuierung, denn sie kann — ihrem Wesen nach — geschehen in der begriffslosen Erfahrung der Transzendenz des Geistes. Diese Erfahrung aber zur Mitte machen zu wollen, hieße die menschliche Einheit auflösen. Sie kann nicht mehr sein als eine vorübergehende Phase, die die eigentliche Erkenntnis des Menschen zu sich selber, das heißt in ihre eigene Tiefe hinein führt[268]. Ihre Mitte findet sie dort, wo alle ihre Wesenselemente verwirklicht sind: in der begrifflichen Erkenntnis.

Dies gilt zunächst für die natürliche Erkenntnis. Die übernatürliche Erkenntnis wird getragen von einem Dynamismus, der — im Unterschied zum natürlichen — (dunkel und unausdrücklich, aber tatsächlich) auf den Gott der seligen Schau geht. So sagt der Mensch der übernatürlichen Gnade mit Recht von sich, daß sein Erkennen von einer geheimen Sehnsucht nach dem Antlitz Gottes getragen wird[269]. Dieser Dynamismus ist aber dem Menschen der Pilgerschaft „fern vom Herrn" gegeben als Ermöglichung des Glaubens an das Wort. Er hat also eine analoge Funktion wie der naturhafte Vorgriff auf das Sein. Solange wir im „Glauben, nicht im Schauen" wandeln, sind wir an das Wort gewiesen, und zwar alle, ohne Ausnahme. Auch eine begrifflose gnadenhafte Erfahrung enthebt nicht der Bindung an das Wort. Wenn es ein Reicherwerden des Wortes gibt (das ja im Grunde *eines* ist, weil in ihm sich der Eine, der sich in Jesus Christus offenbarende Gott ausspricht), dann kann dieses Reicherwerden nicht in der Fülle der Sätze über dieses eine Wort bestehen, sondern in der einen und unteilbaren größeren Einsicht in jenem einen Wort, die auch die vielen Aussagen ermöglicht hat. So ist auch für den übernatürlichen Raum die verinnerlichte Erkenntnis, die in dem von außen herantretenden und fordernden Wort ermöglicht wird, die gefüllte Mitte der irdischen Gotteserkenntnis. Die volle Entfaltung der Dynamik des Geistes in der menschlichen Erkenntnis ist somit nicht ein Versuch, der welt-

[266] Nach K. Rahner, Geist in Welt.

[267] Als notwendiger Grenzbegriff einer philosophischen Anthropologie von einer hypothetischen, naturalen Vollendung.

[268] Vgl. die Kennzeichnung von Tauler, nach Etudes I 159: „... Quand ensuite ces hommes reviennent à eux-mêmes ils retrouvent une connaissence distincte des choses, plus lumineuse et plus parfaite". Und Maréchal selbst, Etudes I 179: „L'esprit ... touche un instant le but qui provoque et oriente toutes ses démarches".

[269] Vgl. K. Rahner, Über das Verhältnis des Naturgesetzes zur übernatürlichen Gnadenordnung: Orientierung 20 (1956) 11.

haften Erkenntnis zu entkommen, selbständig zu werden, zu esoterischer Freiheit zu gelangen, die Anfänge zurückzulassen, sondern das, was die Kirche lehrt, in Eigentlichkeit zu besitzen, in Demut beim Wort als Anfang zu bleiben, weil Gott es dem Glaubenden geoffenbart hat, daß dies das Ende und alles sei.

DAS VERHÄLTNIS DES PS.-BONAVENTURIANISCHEN SERMO VI DE ASSUMTIONE BMV ZU DEM PS.-ALBERTINISCHEN MARIALE „LAUS VIRGINIS"

Von Univ.-Prof. Dr. Adolf Kolping, Münster/Westf.

In der Bestimmung der zeitlichen Ansetzung des ps.-albertinischen Mariale (M)[1], das wegen seiner ausführlichen Behandlung des Ave Maria zur Gattung der „Laus Virginis"[2] gehört, spielt der Sermo (S) VI De assumtione BMV eine Rolle. Unter Voraussetzung der bonaventurianischen Echtheit glaubte man S nach dem Sentenzenkommentar Bonaventuras (1248/55) ansetzen zu müssen. Die Diskussion geht darum, ob S das M benutzt habe (Br. Korošak[4] neuerlich J. Beumer[5]) oder, wie A. Fries[6] glaubt, das M den S. Wir[7] hatten das Verhältnis dahin bestimmt, daß beide in einer dritten, uns heute unbekannten Schrift (unabhängig voneinander) die gleiche Quelle für ihre verwandten Gedankengänge haben. „Danach muß m. E. Bonaventura zur zeitlichen Fixierung des M vorerst als terminus ad quem oder a quo ausscheiden"[8]. In der literarkritischen Untersuchung, die J. Beumer jüngst diesem S gewidmet hat, erbrachte er, wie mir scheint, den kaum zu widerlegenden Beweis für die Unauthentizität des S als einer Schrift des Doctor Seraphicus. Damit verliert S auch von der Frage der Echtheit her seine Bedeutung, auf dem Wege über Bonaventura eine zeitliche Fixierung von M zu vermitteln. Die zeitliche Einordnung in das Schrifttum Bonaventuras war ohnehin vage genug.

Vom Handschriftlichen her können wir nicht viel über die Abfassung dieser Marienpredigt sagen, die einen sehr uneinheitlichen Eindruck macht, da die einzige bislang (von den PP. Editores von Quaracchi) namhaft gemachte Hs. ehemals Codex 610 der Bibliotheca Paulina zu Münster/W.[9], aus dem Beginn

---

[1] P. Jammy (Lyon 1651) XX, 1—156; A. Borgnet (Paris 1898) XXXVII, 1—362, zit. Bo. mit Seitenzahl.

[2] Hohenfurt c. XXIXf. 1 va: ... *praesens opusculum quod laudem virginis appellamus.*

[3] Unter den Opera omnia S. Bonaventurae, Quaracchi IX, 700b—706b, zit. Quar mit Seitenzahl.

[4] Br. Korošak OFM, Mariologia S. Alberti Magni eiusque coaequalium (Bibliotheca Mariana Medii Aevi VIII), Rom 1954.

[5] Joh. Beumer S. J., Eine dem hl. Bonaventura zu Unrecht zugeschriebene Marienpredigt? Literarkrit. Untersuch. des Sermo VI De assumtione BMV (ed. Quaracchi IX, 700b—706b). Franzisk. Studien 42 (Werl 1960) 1—26.

[6] A. Fries C. SS. R., Die unter dem Namen des Albertus Magnus überlieferten mariolog. Schriften, Literarkrit. Untersuchung. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des MA, XXXVII, 4), Münster 1954.

[7] A. Kolping, Zur Frage der Textgeschichte, Herkunft und Entstehung der anonymen „Laus Virginis" (bisher Mariale Alberts d. Gr.): RThAM XXV (Löwen 1958) 285—328, bes. S. 315f, zit.: Laus virg.

[8] Ebd. S. 316.

[9] Quar 700, A. 8: *Habetur in biblioth. Paulina Monasteriensi, in cod. 610. membr. in 4. saec. XIV. ineuntis, foliorum 236. Post opuscul. Thomae de Aquino Ord. Praedic. de Christi humanitate fol. 232 r. in superiore marg.* (Quar p. XVIIIb S: Grandioribus litteris scriptum!) *est inscriptio Sermo bonaventure de gloriosa Virgine Maria. Multae sententiae conveniunt cum iam supra habitis. Sermo tamen est imperfecte reportatus, et codex non raro vitiose scriptus.* Der Katalog von Ios. Staender, Chirographorum in Regia Bibliotheca Paulina Monasteriensi Catalogus (Breslau 1889), S. 50, Nr. 202 (610 olim), *Cod. membr. s. XIV, foliorum 236, cm 17,6 et 13,2 manibus diversis binis columnis scriptus. Lib. miscell. 1. Sermones Latini; 2. Thomae Aquinatis libellus de Christi humanitate (f. 197r); 3. Bonaventurae (?) sermo de Maria virgine (fol. 232r). Litterae initiales et inscriptiones rubrae sunt. Fuit bibliothecae Arnsbergensis* (Arnsberg/Westfalen), *antea Dominicanorum*

des 14. Jh., heute infolge Kriegseinwirkung vernichtet ist und nicht mehr eingesehen werden kann. Es bleibt abzuwarten, ob nicht anderswo bei der in Arbeit befindlichen Sammlung der Sermonen-Literatur noch ein Textzeuge ans Tageslicht der wissenschaftlichen Öffentlichkeit tritt. Immerhin ist die frühe Ansetzung der Hs (membran. in 4°), die infolge ihrer von den PP. Editores namhaft gemachten Fehler (mögen diese auch z. T. dem Verfasser selbst zuzuschieben sein) kaum das Original ist, immerhin beachtenswert.

Was ich von den Untersuchungen Beumers nicht ohne weiteres akzeptieren möchte, ist die Bestimmung des Verhältnisses zwischen M und S. Diese Bestimmung ist aber möglicherweise für unsere Kenntnis der sekundären, populären mariologischen Literatur der Hochscholastik nicht ganz ohne Belang, zumal auch trotz den Untersuchungen von Br. Korošak und A. Fries noch nicht alles über M aufgehellt ist. J. Beumer sagt am Schluß seiner Untersuchung, die Annahme, M sei die Quelle für S, scheine „die Wahrheit auf ihrer Seite zu haben, aber solange die chronologische Bestimmung des S nicht gelingt, läßt sich keine Schlußfolgerung für die (chronologische Bestimmung) des M ziehen" (S. 25). Demgegenüber sei die These von der gemeinsamen Quelle beider nochmals aufgegriffen und ihre Begründung weiter vertieft[10].

Alle Arbeit an M würde sehr erleichtert, zumal auch, was die Quellenverhältnisse angeht, wenn wir einen kritischen Text davon besäßen. Wie ich zeigen konnte und sich mir bei weiteren textkritischen Arbeiten an M auf jeder Seite bestätigt, besitzen wir im wesentlichen eine dreifache Textgestalt: 1. diejenige, wie sie in H (Cist.-Stift Hohenfurt, Südböhmen, c. XXIX, Ende 13. Jh.)[11] vorliegt und das Incipit hat: *Qui edunt me, adhuc esurient*, 2. diejenige des südöstlichen Textes a, der im Umkreis von Admont beheimatet und, teilweise im hs-lichen Zusammenhang mit Schriften Engelberts von Admont, die erste Zuschreibung der ursprünglich anonymen Laus Virginis an Magister Albertus zu enthalten scheint, und 3. den westlichen Text b, auf dem unsere Drucke fußen, der schon früh (wohl noch im 13. Jh., vgl. Hs O), vor der Zuschreibung an Magister Albertus, aus dem Text a entstanden ist. Die beiden Textrezensionen a und b sind offenbar Bearbeitungen des ursprünglichen Textes, der, soweit ich sehe[12], vor allem in H vorliegt, und von dem wir bei den Quellenfragen vorerst auszugehen haben. Die Text-Rezension a, die auf einer nicht gerade guten Abschrift fußt (sie hatte

---

Susatensium (Soest/Westfalen). Die einzige Hs, deren Fundort nach J. Beumer S. 24 „uns die Heimat des Verfassers (vielleicht) anzudeuten vermöchte", stammt also, soweit wir bis jetzt sehen können, nicht aus einem westfälischen Franziskanerkloster, sondern aus einem der Dominikaner. Das würde gut zu der starken Verwendung von Dominikanergut in M hinzupassen.

[10] Obwohl J. Beumer (Schol 35 [1960] 158) sehr freundliche Worte für meine Untersuchung gefunden hat, hat er dennoch in seiner literarkritischen Untersuchung kaum Notiz davon genommen. Vgl. S. 20 A. 41, wo meine über A. Fries hinausgehende Textvergleichung zwischen M und S, die auf handschriftlicher Grundlage ruht, hätte herangezogen werden müssen. Dafür werde ich S. 25 unter diejenigen eingereiht, die das M als Quelle des S betrachten, möglicherweise deshalb, weil ich mich S. 316 meiner Untersuchung sehr vorsichtig ausgedrückt hatte.

[11] Die Möglichkeit zu den handschriftlichen Vergleichen verdanke ich der Sammlertätigkeit des Albertus-Magnus-Institutes-Bonn, zumal dessen Leiter, Msgr. Bernh. Geyer, und Dr. Heinrich Ostlender. Solche Untersuchungen wie die vorliegende gehören also auch in den Kreis, wozu das Albert-Magnus-Institut die Vorarbeit geleistet hat. — Zur Frage der dreifachen Textgestalt beziehe ich mich auf meine Nachweise in den Löwener Recherches, die ich im folgenden nur dann zitiere, wenn ich über das dort Gesagte hinausgehe oder daran eine Korrektur anbringen muß.

[12] Die Hss mit dem gleichen Incipit wie H lassen auch den gleichen Text vermuten (siehe Laus Virg. 290 und 319 Apparat).

nicht wenige Homoioteleuta), greift inhaltlich am tiefsten in den Urtext ein. Ihr verdanken wir wohl die erste der beiden Schriftstellen, nämlich Sap 6, 13 bis 17, das geläufige Incipit des ps.-albertinischen M: *Clara est et quae numquam marcescit sapientia.* Hier finden wir auch die Ausführungen über die Haare, Augen etc. Mariens[13], einen Passus, der immer wieder dem M abschätzige Bemerkungen der Theologen eingetragen hat. Der Passus unterscheidet sich literarisch erheblich von anderen Teilen, etwa von seinem unmittelbaren Vorgänger[14]. Er fehlt in H, ohne daß man ihn dort vermissen würde. Die Textgestalt b arbeitet vor allem, was aber auch schon a tat, am Text stilistisch. Besonders wenn wir H Glauben schenken dürfen, zeigte die Urgestalt von M eine knappere, „abgekürzte" Diktion. So scheint häufig das Subjekt *beatissima virgo* zu fehlen, wo es die späteren Rezensionen ergänzen, und zwar dann in der Abkürzung *bta virgo*, was als *beata virgo* aufgelöst wird. Wir dürfen auch nicht übersehen, daß der Verfasser von M sein Werk, eine sich an das Evangelium der Annuntiatio anschließende Mariologie in Quästionenform (infolge der eingearbeiteten Quellen nicht immer einheitlich durchgeführt), nicht hat zu Ende schreiben können.

Die Behandlung der Mariologie, die Albertus Coloniensis[15] in De Incarnatione, vor allem in dem Traktat De Annuntiatione, im traditionellen Anschluß an das Evangelium Super Missus est, gibt, bot dem Verfasser von M den Rahmen. Wer sich die Mühe macht und vergleicht an den von A. Fries[16] hervorgehobenen textlichen Parallelen und lehrmäßigen Übereinstimmungen den albertinischen Text, wie er in der Editio Coloniensis vorliegt, mit der ältesten Textgestalt von M, findet das Ergebnis noch verblüffender als in den bisherigen Vergleichen, die nur den auf b (genauer b[12]) fußenden westlichen Text zur Hand hatten. Die Vorrede von M gibt als Absicht an: *Est autem opus quod attempto, materia dominicae annuntiationis*[17], *exordium describens nostrae redemptionis*[18]. Mag auch der Verfasser seine Quellen ziemlich wörtlich verwandt und wie im Falle Alberts teilweise geradezu ausgeschrieben haben, so vollbrachte er dennoch eine Leistung, die man nicht so ganz geringschätzend abwerten sollte, wie es üblich geworden ist. Sicher erreicht er nicht die theologische Selbständigkeit und Ausgewogenheit Alberts, Bonaventuras und des Aquinaten. Aber ist die dogmengeschichtliche Entwicklung nicht teilweise über deren vorsichtige Festlegung hinausgegangen? Jedenfalls wurde M für wert erachtet, dem großen Albert zugeschrieben zu werden.

Der überlieferungsgeschichtliche Grund für diese Zuschreibung an den Magister Albertus, worunter die spätere Tradition, soweit ich sehe, einhellig den *Episcopus quondam Ratisponensis* versteht, muß zumindesten in der Beobachtung der Verwandtschaft gelegen sein, die zwischen Alberts De Incarnatione und M besteht, vielleicht gar in einem konkreten Wissen über die auf dem Albert-

---

[13] Bo Quaestio XVI (p. 39) bis XX (p. 47) fehlen in H, sind vorhanden in a und b.

[14] Außer Formalien des Aufbaus fällt besonders die reiche Begründung mittels medizinischer und philosophischer Autoritäten auf.

[15] Eine der beiden Hss, die Alberts De sacramentis, De Incarnatione und De resurrectione (Editio Colon. t. XXVI) vollständig enthalten, F Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conventi soppressi G. V. 347, s. XIII, nennt Albert so (Ed. Colon. p. XI). Sie stammt aus dem Dominikanerkloster Maria Novella.

[16] Mariol. Schriften S. 23—37.

[17] So mit H gegen das noch von mir in Laus Virg. S. 320 Z. 1 bevorzugte *incarnationis* von a b.

[18] Zum Text siehe Laus Virg. S. 319 f Apparat. Beachte in der Vorrede (bester Text demnächst in: W. Delius-A. Kolping, Texte zur Mariologie und Marienverehrung der Mittelalterlichen Kirche [Kleine Texte, Verlag W. de Gruyter & Co, Berlin]), daß bei dem merkwürdigen Wechsel der 1. Pers. Sing. und Plur. in den Wir-Partien Maria nicht *beatissima* genannt wird!

Text fußende Entstehung. Bedeutsam scheint mir in diesem Zusammenhang die altertümliche Bezeichnung Alberts[19] in Hss des M. Eine ähnlich altertümliche Bezeichnung begegnet uns auch für die Traktate Alberts[20], aus deren Zusammenhang der Verfasser von M den Text nahm, der gleichsam als Rahmenplan für sein Opus diente. Wir dürfen in österreichischen monastischen Klöstern, die ohnehin für Albertus Magnus großes Interesse bezeugten, zumal bei den Cisterziensern[21], wohl eine Kenntnis von De Incarnatione voraussetzen, wenn die Schrift auch nicht in den alten Katalogen vorkommt und nur wenig überliefert ist[22]. Von dem mit ihr zusammenhängenden Traktat De resurrectione haben wir hierfür durch eine teilweise reportatenmäßige, aus Vorau stammende Hs Wien Staatsbibl. lat. 1688, Sigl W, einen gewissen Beleg. Eine sorgfältige Kollation der aus Albert exzerpierten Stellen mit der Urgestalt von M mag vielleicht auch einen Hinweis erbringen, welcher Hs (G oder F) die Vorlage des M nahegestanden haben mag (F?). Ein Textvergleich von M und S ist freilich nicht so leicht wie der zwischen Alberts De Incarnatione und M. Wie gesagt, haben beide eine gemeinsame Quelle in einer dritten, uns bislang unbekannten Schrift (Q). Der primitivere S hat Q wohl mehr auszugsweise benutzt (ganz seiner kompilatorischen Art entsprechend), weshalb wir bei ihm Q trotz der Lückenhaftigkeit der Auszüge genauer vor uns haben. M hingegen verarbeitet stärker (wie auch anderwärts), was Q bot. J. Beumer (S. 7), der wegen der Übereinstimmungen zwischen M und S „ein Zurückgehen auf eine gemeinsame Quelle nicht in Betracht" kommen läßt, zählt fünf „Parallelen mit größerem Umfang" (einschl. der beiden von A. Fries und der einen von Br. Korošak erwähnten) auf. Diese Parallelen finden sich alle im zweiten Teil, der die zwölf Sterne von Apok. XII, 1b auf die zwölf Prärogativen oder Singularitäten (M spricht von Privilegien!) Mariens anwendet. Der erste Teil von S hatte Apok XII, 1 *compendiose et passim obscure* erklärt[23]. Hätte M dem S vorgelegen, würde man vielleicht auch im ersten Teil Parallelen[24]

[19] In A ?' und F, die nicht die Schriften Engelberts haben, steht an der Spitze der Quästionen schlicht *Opus magistri Alberti*, so auch, etwas erweitert, in L, während die Gruppe a[23] (mit Ausnahme von B!) etwas unglücklich hinter die Vorrede, vor die mariologisch bedeutsamen theologischen Axiome schreibt: *Incipit praefatio magistri Alberti Ratisp.* Siehe Laus Virg. 292f. — Die Hs Bs (ebd. S. 290f) ist aus der Gruppe a auszuscheiden. Sie bietet einen anonym gehaltenen Text von b, näherhin von b[1], der nach einer Hs der ältesten Schicht von a, nämlich a[1] (im Unterschied zu a[2] = AF L a [23]), korrigiert ist!

[20] Siehe A. 15. Die andere Vollhs der drei Traktate, G Gießen Univ. Bibl. 720 B. G. XV. 83. Fol. aus Butzbach, s. XV (Ed. Colon. XXVI, p. XI), nennt nur den Namen *Albertus*. Die sofort zu erwähnende Hs W aus Vorau s. XIII. XIV, die von den drei Traktaten nur De resurrectione enthält (Ed. Colon. XXVI, p. XII), bezeichnet Alberts De anima f. 82[r] als *opus fratris Alberti lectoris*.

[21] A. Kolping, Die handschriftliche Verbreitung der Meßerklärung Alberts d. Gr.: ZkTh 82 (1960) 37; auch Laus Virg. S. 318.

[22] Ed. Colon. XXVI, p. V. [23] Quar 700 b A. 10.

[24] J. Beumer S. 6 A. 6 weist auf die Parallele Quar 701/2 und Bo 124 b, welcher Text lautet: *Item patet de actu tertio, qui est honorare sanctos. Ipsa enim improportionabiliter omnibus sancta honoravit, per quam omnes sancti caelesti gloria sunt honorati et coronati. Unde Apoc. XII* (XII > 0) (1): „*Apparuit signum magnum in caelo* (+ *mulier amicta sole* [+ *et luna sub pedibus eius* P[a] O] FP[a] O), *et corona duodecim stellarum in capite eius*". *Ipsa enim omnes sanctos honoravit coronavit* H[1] a b), *quae causa coronandi omnibus fuit. Unde et Apoc. IV* (*Apoc. IV*[alibi F P[a] O) (9 s): *Viginti quattuor seniores et animalia coronas suas* (+ *mittunt* O) *ad* (*ad ... mittunt*] *mittunt sedentis ad pedes* F P[a]) *pedes sedentis in throno mittunt* (*mittunt* > O), *quia per Christi humanitatem quam de matre contraxit, se coronatos recognoscunt.* Doch während die von Beumer zwischen Richard von St. Laurent und S aufgezeigte literarische Abhängigkeit offenkundig ist, scheint es sich zwischen S und M um Übereinstimmung in traditioneller marianischer Exegese zu handeln.

finden. Je nachdem man das Bibelwort auf die triumphierende Kirche (*caelum*) oder auf die streitende Kirche anwendet, ist sein Thema die Himmelfahrt der seligen Jungfrau oder ihre Geburt, so meint der einleitende Satz des S[25].

Wir wollen die Parallelen an Hand eines kritischen Textes von M durchgehen und ihre Sprache zu verstehen suchen. Zur Textherstellung benutzen wir[26] für die Urgestalt H, für a die Hss L Leipzig Univ. Bibl. 372, s. XV, und F St. Florian Passau XI, 64, Anf. s. XIV, für b O Oxford Bodl. Laud. 224, s. XIII Ende. Eingesehen habe ich auch P^a Inkunabel Ulrich Scinzenzeller 1488, GKW I 682, die einen guten (leider zuweilen diligentissime emendierten) Text von a bietet[27].

1. Die erste Parallele ist die Ausführung über die Freiheit der Gottesmutter von dem *Vae*, dem Wehe, das den Müttern sonst seit Eva gilt, ein traditionelles[28] und keinesfalls stets mit gleichen Aufzählungen abgehandeltes, beliebtes marianisches Thema. Um so bemerkenswerter ist die fast wörtliche Übereinstimmung der Darstellung von M und S, die Beumer als einen überzeugenden Beweis für die Priorität des M ansieht (S. 9f). Das entscheidende Argument für Beumer besteht in dem scheinbar unvermittelten Beginn in S: *Nona stella est, quando haec Mater genuit sine vae. Et haec quoque praerogativa triplex est.* Die letzten Worte des S „sind in sich sinnlos, weil bei ihm keine andere Dreiergruppe vorausgeht, sie bekommen erst dann einen Sinn, wenn sie an das M anknüpfen" (S. 10). M hat nämlich eine sehr viel ausführlichere Behandlung[29].

Ps.-albert. Mariale (Bo 67 b—68 b).

Item tria vae sunt in matribus; vae damni, vae indigentiae (+ *et* a b), *vae culpae et poenae simul. Et quodlibet istorum* (+ *vae* L F O) *triplex.*

Vae damni triplex (*V. d. tr.* > a b). *Omnis enim alia mater perdidit in conceptu* (*in conc. perdidit* a b) *virginitatem* (+ *et* a b), *post conceptum corporis venustatem* (+ *vel sanitatem* a b), *in partu hominum societatem* (*societate* H).

Ab isto triplici vae immunis fuit beatissima virgo, quae in conceptu non perdidit virginitatem, sed acquisivit eam qua sub deo maior nequit intelligi puritatem. Nec post conceptum perdidit pulchritudinem, immo tanta pulchritudine

Ps.-bonav. Sermo VI (Quar 706 a)

Haec mater genuit sine vae. Et haec quoque praerogativa triplex est. Est enim triplex vae: vae damni, vae indigentiae, vae culpae et poenae; et quaelibet istarum triplex est in qualibet matre, excepta beata Virgine. Vae damni matris triplex est: perdit in conceptu virginitatem; post conceptum, corporis venustatem; in partu, hominum societatem. Haec autem mater in conceptu accepit puritatem, qua sub Deo nequit maior intelligi; post conceptum, multam pulchritudinem, quod eam Joseph non poterat intueri; in partu Angelorum et Dei societatem habuit; unde Gabriel: ‚Dominus tecum'. Vae quoque indigen-

---

[25] Quar 700 b: *Si caelum* (Apoc. XII, 1) *sumatur pro Ecclesia triumphante, tunc est thema de assumptione beatae Virginis; si autem de Ecclesia militante, tunc est thema de nativitate eiusdem.*

[26] Laus Virg. passim. Singuläre Lesearten, die offenbare Fehler oder wie in P^a und b (O) stilistische Änderungen sind, werden übergangen. a = LFP^a, b = O. Angabe der verschiedenen Rezensionen ist notwendig, um zu zeigen, wo überhaupt ein vergleichbarer Text von M gegenüber S zu finden ist.

[27] P^a ist also kein Abkömmling von Joh. Mentelin Straßburg c. 1473, wie ich Laus Virg. S. 300 A. 52 noch vermutet hatte. Das Verhältnis mag umgekehrt sein, daß der a-Text der Vorlage von P^a mit der Mentelin-Inkunabel oder einem ihrer Abkömmlinge verglichen worden ist, weshalb auch singuläre Übereinstimmungen zwischen P^a und b (O) begegnen.

[28] J. Beumer S. 9 A. 17 gibt genügend Parallelen an. Beachte auch Albertus M. Sup. Luc. Borgnet XXII, 57 b—58 b zum Lemma Lk 1, 28.

[29] Bo 66: *Concedimus etiam quod beatissima virgo fuit diversimode sine diversis Vae.* Auch Beumer macht darauf aufmerksam.

radiavit, quod eam Ioseph inspicere non potuit. Unde super illud Matth. II (*Matth. II* > LF O *Lc. II* P^a): ‚*Et non cognovit eam donec peperit filium suum primogenitum*' *Glossa* (+ *dicit* a b): ‚*Ioseph Mariam facie ad faciem videre non poterat* (*non poterat videre* a b), *quam spiritus sanctus a conceptione penitus impleverat, et ideo non cognoscebat facie ad faciem quam desponsaverat donec uterus evacuaretur*'. *Et sic constat quod post conceptum non perdidit pulchritudinem. Item nec in partu perdidit hominum societatem, immo tunc mediatrix dei et hominum constituitur. Unde et in puerperio a pastoribus et a regibus visitatur.*

Item vae indigentiae triplex est. Matres enim futurae indigent in conceptu (*in conc. indigent* a b) *opere* (*compare* FP^{a}O *in conceptu comparem* L), *post conceptum quiete, in partu obstetricatione.*

Haec autem beatissima virgo in conceptu non habuit comparem, quia concepit spiritu sancto operante (*cooperante* a b). *Neque post conceptum indiguit quiete, immo surrexit et abiit, in montana Iudaeae Elisabeth salutare et ei ministrare, Lc. II* (*Lc. II* > LFO *Lc. I* P^a). *Item in partu non indiguit obstetricatione, sed gaudebat dei genitrix, quam circumstabant obstetricum vice* (*obstetr. vice circumstab.* LFP^a, nicht O!) *angeli concinentes gloriam deo.*

Item vae culpae et poenae in matribus est triplex. Est enim in (*in* > LP^{a}O) *eis libido in concipiendo, gravitas in portando, dolor in pariendo.*

A quibus omnibus fuit immunis (*immunis fuit* a b) *beatissima virgo, quae concepit sine libidine, gravida sine gravamine, peperit sine dolore. Unde Is. LXVI* (*LXVI* > LF) (7): ‚*Antequam parturiret, peperit, et antequam veniret* (+ *partus eius, peperit filium* [*masculum* P^a] H^1 LFP^{a}O)'.

tiae in matribus aliis triplex est: in conceptu indigent mare; post conceptum, quiete; in partu, obstetricatione. Haec autem concepit, Spiritu sancto cooperante; post conceptum noluit ministrari, sed ministrare ivit; Lucae primo: ‚Exsurgens Maria ivit in montana'; in partu, Angelis obsequentibus, pariebat.

Item, vae culpae in matribus est triplex: libido in concipiendo, congravitas in portando, dolor in pariendo.

Haec autem concepit sine libidine, gravida (*erat*) *sine gravamine, peperit sine dolore. De primo, Isaias: ‚Ecce, virgo concipiet'; de* (*tertio*), *Isaias: ‚Antequam parturiret, peperit'.*

Der Ausdruck „*haec quoque praerogativa*", in dem Beumer den Hinweis auf Entnahme des S-Textes aus der reichen *Vae*-Behandlung in M sehen möchte, knüpft in Wirklichkeit an die frühere Behandlung anderer dreifacher Prärogativen an, nämlich anläßlich des ersten und dritten Sternes (hier auch mit *quoque* bereits beginnend), während bei dem zweiten Stern ein vierfaches Aufbauschema begegnete. Daß *praerogativa* im M in diesen Zusammenhängen nicht vorkommt, wurde bereits gesagt. *Triplex* gehört zum traditionellen Wortschatz der *Vae*-Ausführungen (siehe an den bei J. Beumer S. 9 A. 17 erwähnten Stellen).

Daß *angelis obsequentibus* (S) der verharmlosende Text gegenüber *obstetricum vice angeli* (M) und sekundär scheint, ist zugegeben; doch kann das eine Verharmlosung durch S nicht gegenüber M sondern gegenüber Q sein. Weiter glaubt Beumer, es sei „nicht zweifelhaft", daß S in der Betonung, Joseph habe nach der Empfängnis des Logos durch Maria diese nicht mehr ansehen können, weil sie von solcher Schönheit widerstrahle, „direkt vom M abhängig ist" (S. 15 A. 13). Die Ansicht sei gleich „zweimal in dem verhältnismäßig kurzen Predigttext mitgeteilt" (S. 14). Sie kam nämlich in S mit ausführlicheren Worten bereits bei der Behandlung der *puritas in summo*, dem zweiten Stern, vor, wo wir sie an der entsprechenden Parallele in M vergeblich suchen.

Zunächst war das eine in der populären Marienliteratur des 13. Jh. beliebte, durch die Glossa ordinaria zu Matth I, 25[30] geförderte Ansicht, wie Beumer S. 15 selbst mit genügenden Belegen zeigt. Auffällig ist nun, daß dort, wo diese Auffassung in S „einigermaßen ausführlich" (Beumer S. 15) vorgetragen wird, in M (wie auch das aristotelische Eulenbeispiel) fehlt, und anderseits parallel zu der „knappen Darstellung" in S ausführlich in M vorhanden ist. Man kann dies viel besser als durch eine Abhängigkeit des S von M dadurch erklären, daß diese Ansicht an beiden Stellen in Q vorhanden und bei der *puritas in summo* noch mit dem Eulenbeispiel verbunden war, zumal gerade das Zitat der *puritas in summo*, wie wir sehen werden, der sprechendste Beleg für die Existenz von Q ist.

Im Übrigen stimmt der Text häufig fast auf das Wort überein. Durch Homoioteleuton hatte die Vorlage von a (b) *Vae damni triplex* zu Anfang vergessen. Sowohl in der Hs H von M, wie in S findet sich die Stelle. Man könnte für den Fall einer Abhängigkeit des S von M annehmen, daß S von M eine Hs vor sich hatte, die nicht der schon zu Ende des 13. Jh. handschriftlich bezeugten Textgestalt a b entstammte, sondern der ursprünglicheren wie auch H. Diese uns durchweg begegnende Tatsache (vgl. in unserem Beispiel *corporis venustatem + vel corporis sanitatem* a b) läßt aber auch die Deutung des Hinweises auf Q zu. Bei der *hominum societas* gehen M und S, wie auch bei dem Hinweis auf Joseph, stärker auseinander. S bringt die Engel hinein (der originalere Text in M?). Textkritisch schwierig ist die Aussage, was die künftigen Mütter *in conceptu* nötig haben. Nach der Empfängnis haben sie Ruhe nötig, in der Geburt Hebammenhilfe. H schreibt *opere*, a b *compare*, S *mare* (von *mas!*). Die lectio difficilior *opere* empfiehlt sich, weil auch die beiden anderen Substantiva Tätigkeiten und nicht Personen angeben. Bei Annahme einer gemeinsamen Q könnte man annehmen, daß S (Mann) und a b (Gefährte) das unverständliche (verhüllend gedachte?) *opus* eindeutiger machen wollten. Gerade S bestätigt, daß nicht *compare* dort gestanden haben kann, denn dieses später vorkommende Wort, das a b hier wählt, bedurfte keiner Verbesserung. Aus dem mit Abkürzung für *per* (und *par!*) geschriebenen Wort, das H *opere*, a b *compare* las, konnte man leicht das *o* in eine Abkürzung für *com* verlesen. Gegenüber diesen wichtigen Verwandtschaftsbeziehungen zwischen dem Text von H und S fällt nicht so ins Gewicht, wenn S und a b *cooperante* entgegen H *operante* schreiben, wobei mir H das primäre hat. Die folgenden Glieder scheinen in S wieder gekürzt referiert. Im *Vae culpae et poenae* läßt S *et poenae* aus, obwohl der Text vorhin vorkam. Das bei M, soweit ich sehe, durch keine Hs gestützte *congravitas* in S mag wegen seiner Ungewohntheit originär sein, da wir in der Hs, die M als Text des S diente, ja auch mit Fehlern rechnen müssen, wie wir noch sehen werden. Das von Quaracchi hinter *gravida* vorgeschlagene *erat* fehlt in M und S und wäre

[30] Glossa ordinaria zu M 1, 25 (PL 114, 72): *Dicitur quod Ioseph Mariam facie ad faciem videre non poterat, quam spiritus sanctus impleverat penitus. Et ideo non cognoscebat facie ad faciem, quam desponsaverat, donec uterus evacuaretur.* Text stimmt überein mit H (gegen a b): *videre non poterat.*

also zu verwerfen. Bei den Schriftstellen, deren erste sich wohl auf das erste dreifache *Vae* bezieht, auf den *conceptus*, während die zweite auf den *partus* geht (wie auch M sie dort anfügt), haben wir eine Unvollständigkeit vor uns, deren Grund wir nicht angeben können. Bemerkenswert ist, daß S das Is-Zitat nur halb bringt, während H (wie Q?) die zweite Hälfte nur andeutet, die a b jedoch zu Ende führt.

2. „Nicht die gleiche Überzeugungskraft" billigt Beumer (S. 10) der zweiten von ihm hervorgezogenen „Abhängigkeit" des S von M zu. Es handelt sich um die verschiedene Form der *plenitudo gratiae*.

Ps.-albert. Mariale (Bo 241 ab)

Est autem et plenitudo receptiva et retentiva et non dativa, et haec est plenitudo vasis. Et secundum hanc (+ *plenitudinem* LP^{a}O) *plena* (> L) *fuit* (+ *beatissima* H + *beata virgo* LFP^{a}) *omnibus gratiis creatis secundum speciem quas omnes in specie in summo habuit et numquam amisit, et praeterea gratia increata quam totam simul accepit et novem mensibus in se clausit. Fuit ergo* (+ *non solum* O) *plenum vas, sed erat etiam*' (*etiam erat* a b) *illud ‚vas admirabile, opus excelsi', ut dicitur Eccli. XLIII* (2). *Mirabile enim esset vas, quod maius seipso contineret, et ipsa ‚virgo dei genitrix, quem totus non capit orbis, in tua se clausit viscera factus homo'. Item. Vas esset admirabile, quod simul vinum et aquam* (*vinum et aquam simul* a b) *sine interstitio et tamen sine mixtione* (*commixtione* a b) *contineret. Et vas illud vinum divinitatis* (*deitatis* O) *et aquam humanitatis simul continuit sine confusione mixtionis* (*mixtionis* [*commixtionis* L] *confusione* L O) *naturarum vel proprietatum naturalium* (*nat.* > a b), ‚*non enim commixtionem passus neque divisionem*'. *Item. Vas esset admirabile quod manens clausum omnia in se reciperet et clausum effunderet* . . . .

Est etiam (*et* LF O) *plenitudo receptiva, dativa et tamen* (*tam.* > LP^{a} O *non* F) *retentiva, et haec est plenitudo fontis, qui est plenus, et tamen supereffluit* (*effluit* a b). *Hac plenitudine etiam plena fuit beatissima* (*beata* F O + *virgo* a b), *a qua continue effluit gratia, et tamen ipsa gratia semper est plena. Unde ipsa est ‚fons parvus ‚qui crevit in fluvium maximum, et in aquas plurimas redundavit', Esth. XI* (*XVI*, H F O GL X P^{a}).

Ps.-bonav. Sermo VI (Quar 703 b)

Tertium, in quo consistebat plenitudo, fuit, quod ita efflu xit. quod omnia replet, et tamen plena remansit. Unde fuit haec plenitudo fontis, qui supereffluxit[31]*; unde Esther undecimo: ‚Fons parvus crevit in fluvium maximum' etc. Item, haec plenitudo est per modum vasis, sed vasis admirabilis; unde Ecclesiasticus: ‚Vas admirabile, opus Excelsi'. Tribus causis dicitur vas admirabile: prima, quia continuit in infinitum maius se ipsa, quia quem caeli capere non poterant tuo gremio contulisti. Secunda, quia continuit diversa sine medio, tamen impermixta; et sic ipsa vinum Deitatis et aquam humanitatis impermixtis proprietatibus et naturis in se inclusit.*

[31] Vgl. *supereffluit* H und *pereffluxit* S gegen *effluit* a b!

S hat eine andere Einteilung der verschiedenen Formen der Gnadenfülle als M: *Primum quia plus concipere non potuit; secundum quia nullum bonum defuit; tertium quod ita effluxit, quod omnia replens plena remansit.* M (Bo 241 a) kennt außer der nur Gott zukommenden und nicht empfangenen Gnadenfülle die empfangene, und diese hat drei Formen: *plenitudo receptiva et dativa et non retentiva* (Kanal, Röhre), *plenitudo receptiva et retentiva et non dativa* (Gefäß), *plenitudo receptiva, dativa et tamen retentiva* (Quelle). Die beiden Beispiele des Gefäßes und der Quelle (dies in M Beispiel der dortigen dritten Form!) passen für die dritte Form von S (*omnia replens plena remansit*). S will unter dem Gefäß jenes „wunderbare Gefäß, das Werk des Erhabenen" verstanden wissen. Hier hat man das Gefühl, daß ein vorliegender Text gekürzt ist. Es liegt auf der Hand, daß S traditionelle, wortmäßig vorgeformte Gedanken bringt, wobei S (oder sein Abschreiber durch ein mit dem Verb *includere* verursachtes Homoioteleuton?) den dritten Grund für die Benennung des Gefäßes als eines wunderbaren vergessen hat. Zum ersten Grund lesen wir in M und S je verschiedene Texte aus der Liturgie.

3. Daß unser S das für M charakteristische und in M nicht bloß an der unmittelbaren Parallele zu S vorkommende *in summo* hat, wertet Beumer (S. 11) bei S als eine Entlehnung einer sprachlichen Eigentümlichkeit aus M. Fries (S. 53) hatte hingegen gerade daraus eine Entlehnung des M aus S erschlossen. In Wirklichkeit wird man auch bei der Wertung der Gnadenvorzüge „*in summo*" bereits mit einer traditionellen Formel zu rechnen haben. Jedenfalls deutet die Behandlung über die Stufen der *puritas in summo* in allem daraufhin, daß S und M eine gemeinsame Q haben, weshalb ich gerade mit diesem Beispiel meine anderwärts[32] geäußerte Vermutung belegt hatte.

Für M hat Maria die Reinheit im höchsten Maße und zwar nächst Gott und vor allen Menschen, Heiligen und den Engeln. M beruft sich auf das zu vielen Malen zitierte Anselm-Wort[33]. Dann erhebt sich die Teilfrage *(Iuxta hoc quaeritur)*, ob Maria diese Reinheit allesamt zugleich oder nach und nach empfangen habe. In der wieder mit dem Anselm-Text beginnenden Determinatio[34] stellt M den Grundsatz auf, daß diese Reinheit nicht sozusagen eine *distantia* (ein gradweiser Abstand) von der Erbsünde sei, sondern eine Trennung *(segregatio)* und eine — soweit einem reinen Geschöpf möglich — gottförmige Annäherung an das Urlicht *(ad primam lucem[35])*. Nach einer knappen, uns hier nicht berührenden Auseinandersetzung mit den Einwänden (cf. Bo 193) lesen wir jenen Text, den wir auch in S wiedererkennen.

---

[32] Laus virg. 315/6.

[33] Anselm v. C., De conceptu virginali et de originali peccato c. XVIII (Schmitt II 159).

[34] Bo 196 b: *Ad hoc solvendo dicimus, ut dicit Anselmus: „Nempe decens erat ut ea puritate qua sub deo nequit maior (maior nequit* FP[a] O) *intelligi, virgo illa niteret, cui (cuius* H) *deus pater unicum filium* (+ *suum* a b) *quem de corde suo aequalem sibi genitum tamquam seipsum diligebat, ita dare disponebat, ut naturaliter esset unus idemque communis dei patris et virginis filius, et quam ipse filius substantialiter sibi facere* (a >b) *matrem eligebat, et de qua spiritus sanctus volebat et operaturus erat, ut conciperetur et nasceretur ille de quo ipse procedebat". Dicimus ergo, quod haec puritas est ab originali non dico distantia, sed segregatio, et ad primam lucem, quantum possibile est purae creaturae, deiformis approximatio. Unde secundum rem nihil aliud est haec puritas, nisi peccati originalis deletio, fomitis exstinctio, gratuitarum perfectionum ultimatio.* Beachte, wie (zu der auch sonst schwankenden und auffälligen Stellung des „*nequit maior*" vgl. unten S. Quar 703a!) H mit dem Originaltext bei Anselm übereinstimmt (Zusatz: *suum* und Fehlen: *facere* in a b)! Wie a b übrigens auch Albert De Incarnatione tr II q 1 a 6 ad 8 (6) Ed. Colon. XXVI, 179!

[35] Vgl. Bo 194 b (nach H): *Secundum gratiam autem, quae est quasi lumen creatum procedens a luce increata, ubi maioris est gratiae participatio, ibi maior ad*

Ps.-albert. Mariale (Bo 197)

Dicimus etiam, quod ad (> L b) *hanc puritatem in summo quattuor gradibus ascendit beatissima* (*ba* H L b) *virgo* (*b. virgo* P[a]). *Primo enim purificata fuit per sanctificationem in utero; secundo* (+ *in* a b) *virtutum exercitatione; tertio in spiritus sancti superventione; quarto in filii conceptione.*

In primo gradu est perfectio (+ *graduum vel* a b) *gratiarum sacramentalium; in secundo perfectio virtutum et donorum* (*donorum et virtutum* a b); *in tertio perfectio fructuum et*[36] *beatitudinum.*

De primo dicitur in Cant. IV (*IV* > a b) (7): *‚Tota pulchra es, amica mea, tota' etc.* (*etc.*] *pulchra es, et macula non est in te.* a b). *Tota pulchra ab originali,* (*tota pulchra ab* (*a* a b) *actuali* (> a b) *mortali, ‚et macula' venialis peccati* (*ven. pecc.* > a b) *‚non est in te'* (+ *scil. venialis peccati.* a b). *De secundo ibidem* (1): *‚Quam pulchra es, amica mea', etc. ‚absque eo' etc. Quasi dicat: Quam pulchra* (+ *es* FP b) *in corpore per castitatem, quam pulchra in opere per caritatem ‚absque eo quod intrinsecus* (+ *latet* a b)', *idest in corde, ‚latet'* (> a b) *per humilitatem. Item de eodem Esth. I* (*II* HFP[a]O > L) (7): *Erat Esther ... Item de eodem in* (*in* > a b) *Iudith XI* (19): *‚Non est talis mulier* (*mulier talis* a b) *super terram in adspectu et pulchritudine et sensu verborum* (*et s. verb.* > L etc. FP[a] O). *In adspectu conversationis in opere, in pulchritudine castitatis in corpore, in sensu verborum, idest, in interioribus verbis, idest* (> LP[a] *et* O), *in puritate cogitationis in corde.*

De tertio gradu dicitur in Psalmo (XLV, 5): *‚Sanctificavit tabernaculum suum altissimus'. Item* (Ps. XLV, 6): *‚Deus in medio eius' etc.* (*etc.*] *non commovebitur* a b). *Item de hoc* (*de hoc* > a b) *Luc. I* (*II* H) (35): *‚Spiritus sanctus superveniet in te', et* (*Item* a b) *Is. XI* (*II* L F) (2): *‚Requiescet super eum spiritus* (+ *domini* [+ *scil.* F] a [+ *et spiritus*] b) *sapientiae* (> P[a] + *et intellectus* [— P[a]] a b) *etc. Haud* (*Haut* H b

Ps.-bonavent. Sermo VI (Quar 702 b — 703 a)

Secunda stella secunda est praerogativa, quae est puritas in summo, quae in beatissima Virgine quadrupliciter fuit secundum quattuor gradus, quorum primus sanctificatio in utero fuit; secundus virtutum exercitatio; tertius, in Spiritus sancti obumbratione; quartus, in Filii Dei conceptione. In primo gradu purgata fuit, quia nulla in ea inclinatio ad aliquod genus peccati remansit, in quo et alios omnes sanctificatos in utero superavit; nam remansit ad minus inclinatio et dispositio ad peccatum veniale, ut patet in Joanne Baptista, quo nemo inter natos mulierum maior surrexit, qui, licet sanctificatus in utero, tamen postmodum fugit in desertum, ‚ne levi posset maculare vitam crimine linguae'. In secundo gradu purgata fuit, non per recessum ab impuro scilicet, sed per accessum ad magis purum et ad summum purum. Similiter in tertio, quando Spiritus sanctus aqua suae benedictionis et chrismate sanctificationis dedicavit ipsam in Sanctam sanctorum, in quam intrare debuit summus pontifex semel in anno benignitatis. In quarto ingressa est maiestas Dei in templum. In primo gradu purificationis confertur beatissimae Virgini perfectio graduum sacramentalium; in secundo perfectio virtutum et beatitudinum; in tertio donorum; in quarto, perfectio fructuum. De primo, Canticorum quarto: Tota pulchra es, amica mea, ab originali, ‚tota pulchra', ab actuali mortali, ‚et macula', venialis peccati, ‚non est in te'. — De secundo in eodem: ‚Quam pulchra es amica mea, quam pulchra es! absque eo quod intrinsecus latet; quam pulchra in opere per caritatem, ‚quam pulchra' in corpore per castitatem, ‚absque eo quod intrinsecus latet' in corde per humilitatem. — De tertio gradu puritatis Psalmus: ‚Sanctificavit tabernaculum suum Altissimus'; et Lucae primo: ‚Spiritus sanctus superveniet in te'; Is. undecimo: ‚Egredietur virgo de radice Iesse; et requiescet super eum spiritus domini; haud dubium, quin

primam lucem appropinquatio. Ergo ubi gratia in summo, ibi appropinquatio in summo et puritas in summo.

[36] Über die Vierstufigkeit von Bo 197 a siehe Laus virg. 314 und 316.

aut F *Non est* L) *dubium, quin et* (> L *etiam* FP^a b) *super eam.*

De quarto (+ *dicit* F b + *dicitur* L P^a) *Ez. XLIII* (4): ‚*Maiestas domini ingressa est in templum ad viam portae quae respicit ad orientem*', *et post* (5) *sequitur: ‚Et repleta est gloria domus domini*'. *Item. Ier. XIV* (*IV* L F O) (21): ‚*Solii gloriae tuae recordare*'. *Item. Is. LX* (7): ‚*Locum maiestatis meae glorificabo*'. *Et in eodem XLVI* (5): ‚*Praeparabitur in misericordia solium*' (+ *eius* a b). *Item. Apostolus* (+ *ad* a b) *Hebr. IV* (16): ‚*Adeamus cum fiducia ad thronum gloriae eius*'. *Item de Anselmo* (*Anselmus* a b), *quod* (? L P^a) ‚*ea puritate nitebat qua sub deo maior nequit intelligi*'. *Ex his manifestum est, quae* (+ *et* a b), *qualis et quanta est puritas in summo quam habet gloriosa virgo pro privilegio.*

et super eam. —

De quarto gradu Ezechiel (43, 4) *ut s aliquod vas contineret aquam et vinum sine medio impermixta: ‚Maiestas domini ingressa est templum per viam portae, quae respiciebat ad orientem'; et tunc terra resplenduit a praesentia maiestatis Divinitatis; nec mirum, si resplenduit, in qua lux omnium caelestium et supercaelestium est inclusa. Unde Ioseph eam respicere non potuit; nec mirum, quia solem in rota oculus noctuae intueri non valuit. Cyclus enim solis in luna fuit, unde tunc vere eclipsis solis fuit, exinanitio Deitatis. Ad huius gratiam puritatis perfectam, quae verbis non potuit, factis exprimendam, ut sentiunt, ver sanctificatus est Ieremias in utero et Ioannes Baptista; ille expresse modum illius explanavit dicens* (XXXI, 22): ‚*Faciet Dominus novum super terram: Femina circumdabit virum*' *etc., ut patet subtiliter intuenti. Iste inquam Ioannes digito demonstravit. De hac inquam purissima puritate dicit Anselmus, quod ‚ea puritate nitebat, qua sub Deo nequit maior intelligi*'.

Zunächst fehlt in M der Passus aus S: *In primo gradu ... maiestas dei in templum.* Warum wohl? Anklänge an ihn finden sich bei M in früherem, zum Thema gehörigem Text, insofern dort[37] von dem *recessus ab impuro die* Rede war. Beumer (S. 22) sieht in dem Passus deutlich ausgesprochen, wo in dem Reinigungsprozeß Mariens die *exstinctio fomitis* hingehört, nämlich zum ersten Grad, und glaubt damit zu begründen, daß S eine Entwicklung über M hinaus darstellt, also die spätere Schrift sei. Nun macht S nicht den Eindruck, daß er besondere theologische Eigenleistungen aufzuweisen habe. Daß M den Passus aus der gemeinsamen Q ausließ, mag vielleicht damit zusammenhängen, daß die Reinigung durch Tauf- und Firmsakrament von dieser altertümlichen Q dem dritten Grad zugeschrieben wurde, was aber in die Konzeption, die den Sakramenten die erste Stufe zuschreibt, nicht gut hineinpaßt. Daß M an unserer Stelle nichts Minderes als S lehrt, geht aus der Anm. 34 zitierten Determinatio deutlich genug hervor[38].

Richard Fishacre († 1248)[39] berichtet uns, wie man zu seiner Zeit, aus der ja auch die uns bekannten Quellen von M stammen[40], über die Heiligung Mariens dachte: *Aestimant enim aliqui ipsam omnino liberatam a culpa, cum fuit sancti-*

[37] Der Verfasser von M hatte Bo 193 sehr ausführlich über den „Rücktritt von dem Unreinen" gesprochen und betont, daß darin allein nicht die höchste Reinheit liegen könne! Bo 194 b (nach H): *Ex his ergo patet, quod puritas non dicitur per recessum ab impuro tantum, sed etiam per approximationem et accessum ad summe purum.*

[38] Siehe auch Bo 179 und 190 b.

[39] Zitat nach A. Fries, Mariologische Schriften.

[40] Anonymus, De potentiis animae et obiectis (1220/30); Philippus Kanzler, Summa de bono (1232); Richard v. St. Laurent-Rouen (Mitte 13. Jh.); Albertus M., De Incarnatione (1240/6).

ficata in utero, sed non omnino a fomite, sicut nec Ieremias et Iohannes; sed omnino, cum concepit filium dei, et tunc confirmata. Alii, quod cum sanctificata fuit, fuit liberata etiam a fomite omnino (In III Sent. d. 3; Vatic. Ottob. lat. 294, f. 186 vb). Die spätere Diskussion bringt bezüglich der Befreiung von dem *fomes peccati* vielerlei Unterscheidungen an, worüber man bei Bruno Korošak[41] und speziell für die Stellung Alberts d. Gr. bei Albert Fries[42] gut dokumentierte Übersichten nachlesen kann. Die Entwicklung ging so, daß die großen Scholastiker nicht jene Linie einer sofortigen maximalen Reinigung Mariens im Mutterschoße, a fortiori nicht, wie bekannt, die Bewahrung vor der Erbsünde überhaupt, vertraten. Zudem wollte Albert die Freiheit Mariens gewahrt wissen und lehnte deshalb eine „eigentliche Befestigung im Guten — *immobilitas liberi arbitrii a bono* —" für die vorgeburtliche Heiligung ab[43]. Bonaventura[44] lehrte eine doppelte Heiligung bezüglich der Tilgung des *fomes peccati*, Albert[45], unter Verwendung der aristotelischen Habitus-Lehre *(actus, habitus, dispositio)*, gar eine dreifache, ein albertinisches „Sondergut, das Albert in den letzten Schriften preisgibt"[46]. Richard Fishacre[47] lehrte selbst eine sukzessive Überwindung des *fomes*. Die von uns vermutete Q aber muß zu den *alii* gehört haben[48]. Wir haben es in ihr nicht mit einer späten Äußerung, dem „Abschluß und Höhepunkt" (J. Beumer S. 22) der populär-theologischen Überlegungen über die Art und Weise der *sanctificatio in utero* zu tun, sondern mit einer frühen Meinung, die aber von den großen Theologen der Hochscholastik zunächst nicht übernommen, bzw. stark modifiziert wurde. Von dieser Modifikation finden wir in unserer gemutmaßten Q noch keine Spur, was auffällig ist, wenn S, wie J. Beumer meint, den spätesten Punkt der Entwicklung darstellt. Anders ist das

---

[41] Br. Korošak, Mariologia S. 375/94.

[42] A. Fries, Die Gedanken des hl. Albert d. Gr. über die Gottesmutter (Fribourg/Schw. 1959) S. 28/30 u. Reg. 410: Heiligung.

[43] A. Fries a. a. O. 29.

[44] Lib. III Sent. d. III p. I a. 2 q. 1—3 (Opera theol. selecta t. III, 65/71, Quaracchi 1941, besonders q. 2, p. 67f): *quod in prima sanctificatione fuit fomes in Virgine consopitus, in secunda exstinctus et eradicatus* (p. 68).

[45] Albertus M., De Incarnatione fr. II De annuntiatione 92 a 7 (7) (Ed. Colon. XXVI, 186f): *In beata virgine post sanctificationem in utero remansit [fomes] secundum coniunctionem sui ad actum corruptionis passibilitatis tantum et nullo modo vitii. Per meritum autem vitae cumulata est gloria et inductus contrarius habitus secundum usum uniuscuiusque virtutis. Sed per obumbrationem spiritus sancti deletus est fomes, ne etiam esset habitus. Non dico, ut non moveret ad actum, cum hoc ante factum fuerit per sanctificationem in utero. Post ablationem enim actus non de necessitate aufertur habitus. Et ideo necessaria fuit secunda purgatio per spiritum sanctum. Sed quia habitu ablato secundum substantiam non de necessitate aufertur secundum rationem dispositionis, ideo necessaria fuit tertia purgatio, quae completa est, quando ‚gloria domini', idest filius, ut prophetizavit EZECHIEL* (cf. XLIII, 2—5), *‚descendit in templum', idest in uterum, ‚et templum resplenduit', idest corpus virginis a luce divinitatis, ita ut amplius nec ut causa actus neque secundum substantiam habitus neque secundum rationem dispositionis posset remanere. Et haec est puritas de qua loquitur ANSELMUS, ut SUPRA notatum est, ‚qua maior sub deo nequit intelligi'.*

[46] A. Fries, Die Gedanken des hl. Albert d. Gr. über die Gottesmutter S. 29.

[47] Hierauf weist Br. Korošak, Mariologia 387: *Post peccatum habuit caro duo quae non ante, scilicet passibilitatem, idest necessitatem patiendi, et concupiscentiam, scilicet necessitatem concupiscendi quae est pronitas ad malum et fomes et impuritas. Fuit ergo caro Virginis purgata ab illa concupiscentia, sed non liberata a poena* (In III Sent d. 2: Vatic. Ottob. lat. 294, f. 183 rb-va). Korošak sagt l. c.: *duas tantum sanctificationes Virginis admittit.*

[48] Wenn J. Beumer S. 23 glaubt, Richard die Meinung der „*alii*" zuschreiben zu müssen, so gibt er hierfür gegenüber Br. Korošak keine Begründung.

bei dem Theologen „zweiter Garnitur", Engelbert von Admont[49]. In ihm spiegelt sich die Auffassung der großen Scholastiker von der zwiefachen Tilgung des *fomes peccati* wider, aber wir finden auch eine dreifache Heiligung, die im Mutterschoße, die bei der Herabkunft des Hl. Geistes und der Überschattung durch die Kraft des Allerhöchsten und die bei der körperlichen Einwohnung des Sohnes Gottes. Wir erinnern uns an die dreifache *purgatio*, von der Albert sprach. Es bleibt dabei[50]: Engelbert von Admont ist kein Vorläufer von M, wie A. Fries gemeint hat, noch von S (so J. Beumer S. 22), sondern der spätere Benediktinerabt, der bei den Dominikanern in Padua (etwa 1279/83 nach A. Fries S. 54) studiert hatte, aber auch die cisterziensisch-marianische Literatur kannte, ist der kompilatorische Nachfahre jener mariologischen Spekulationen.

M und S kennen vier Stufen *(gradus)* des Aufstiegs zur höchsten Reinigung, nämlich Heiligung im Mutterschoß, Tugendleben, *superventio* (*obumbratio* S) des Hl. Geistes und Empfängnis des Gottessohnes. Im Grunde begegnet uns diese Vierzahl auch in der häufiger genannten Stelle aus Albert, wenngleich dort das Tugendleben nicht als gottgewirkte *purgatio* bezeichnet wird und deshalb nur drei *purgationes* gezählt werden. Paßten die vier nicht in das aristotelische dreigliedrige Habitus-Schema (*actus, habitus, dispositio*)? Jedenfalls muß allen drei Stellen eine Darstellung vorausliegen, die diese Zuordnung enthielt und jene Zitate brachte, die allen drei Stellen gemeinsam sind. Von diesen ist nämlich die auffälligste die berühmte Anselm-Stelle, die bei allen den Schluß bildet und uns in M besonders ins Auge fällt[51]. Wieder mag S den unbearbeiteten Text von Q bieten, während M alles mehr in eine „schulgerechte" Form gebracht hat. Wie freilich das Verhältnis von Q und Albert bzw. seiner Vorlage ist, wage ich nicht zu sagen. Daß aber da Zusammenhänge sind, dürfte nicht bezweifelt werden.

In dieses viergliedrige Schema des Aufstiegs zur höchsten Reinheit bringt Q eine weitere Gliederung, nämlich — wir zitieren M nach H[52]! — die traditionelle Aufzählung: *sacramenta, virtutes, dona, fructus, beatitudines*. So begegnet sie uns auch in der Summa fratris Alexandri[53]. Albert, Bonaventura,

[49] Wir beziehen uns auf die von J. Beumer S. 22 A. 47 zitierte Stelle Engelbert v. Adm., De gratiis et virtutibus BMV, p. IV, c. 6 (ed. B. Pez, Thesaurus Anecdotorum novissimus I, Augustae Vindelicorum et Graeciis 1721, p. 708/9): *Secundum communem sententiam Sanctorum et Doctorum B. Virgo successive tribus gradibus sanctificationis usque ad summum purificata et mundata et sanctificata fuerit. Primo in utero; quae sanctificatio per gratiam simul facta fuit tempore cum infusione animae ... et haec abstulit originalem culpam et maculam per infusam gratiam; sed fomitem originalis culpae restrinxit tantum, non extinxit in totum, ita quod quasi consopitus* (oben A. 44!) *non posset movere ad peccandum, licet tamen adhuc remaneret, quantum ad essentiam et radicem ... Secunda sanctificatio fuit ulterius in Spiritus Sancti superventione et virtutis Altissimi obumbratione et Filii Dei conceptione: quae sanctificatio fuit fomitis totalis extinctio, et in bono confirmatio, quam consequebatur impossibilitas peccandi, et facilitas ac facultas in quolibet opere merendi ... Tertio santificata fuit in Filii Dei corporali inhabitatione; qui in ipsa novem mensibus corporaliter habitavit, et sua inhabitatione templum gloriae sibi fecit.*

[50] Vgl. Laus Virg. 292f; Theologische Revue 53 (1957) 192 meine Besprechung von A. Fries, Mariologische Schriften.

[51] Beachte die Einleitung des Zitates bei Albert: *Haec est puritas de qua* und in H: *De hoc Anselmus!*

[52] Beachte, wie H auch in anderen unbedeutenden Einzelheiten mit S gegen a b geht!

[53] Summa fratris Alexandri (p. III inqu. 1 tr. 1 q. VIII, Quaracchi Bd. IV, p. 1016; auch c. 2, p. 1020: *Appropriato ergo nomine virtutis, virtutes respiciunt primos actus, dona sequentes, fructus completiores, beatitudines completissimos.* Cf. Anm. 13 ebd.). Dieselbe ältere Aufzählung finde ich bei Albertus M., Super Missam (Borgnet XXXVIII, 48 b), im Anschluß an ein Gregorius-Zitat. Das

Thomas und unser M[54] haben die Aufzählung: *sacramenta, virtutes, dona, beatitudines, fructus*, also eine Umstellung der beiden letzten Glieder. Doch wird diese weitere Gliederung im Verlauf der Begründung, die den einzelnen Stufen mittels Schriftstellen und deren Auslegung gegeben wird, höchstens bei der zweiten Stufe, den *virtutes*, berücksichtigt. Jene Auslegung konnte aber naheliegenderweise auch schon vor der Eintragung der traditionellen Aufzählung in jenes viergliedrige Schema in dem Text des Schemas gestanden haben. Wir dürfen also vielleicht vermuten, daß Q jenen Zusammenhang zwischen dem viergliedrigen Schema und der traditionellen Aufzählung geschaffen hat.

Doch wir haben noch nicht aufmerksam gemacht, was nur der textkritische Befund, nicht unsere Drucke[55] zeigen, daß wir es nämlich in M mit einer merkwürdigen Divergenz zum Schema und zu S zu tun haben. M zählt nämlich plötzlich nur drei Stufen auf, um nachher wieder mit vieren zu arbeiten. Auch S hat gegenüber M und der Halensischen Aufzählung eine Differenz. Es zieht die *beatitudines* zu den *virtutes*. Nun sehen wir bereits in M, das, wo es nicht seine Quelle verwendet, sondern selbst gliedert, der modernen Gliederung wie auch Albert, Bonaventura, Thomas folgt, daß die *beatitudines* eine etwas schwankende Stellung haben. Der Halensis[56], der sie wie die übrigen Stufen mit einer „appropriierten" Bezeichnung Tugenden nennt, sieht in den *beatitudines actus completissimos*. In M[57] aber laufen sie den vier Graden zur Seite und erfüllen hinsichtlich des Trägers, bei denen jene Habitus sich finden, den Stand der Vollkommenheit nach Art des irdischen Pilgerweges. Jedenfalls konnten die *beatitudines* als Tugenden gewertet werden[58], weshalb S sie, da ihre antiquierte Stellung vielleicht nicht mehr dem Verfasser von S lag, zu den Tugenden gestellt hat. Vielleicht war aber auch der mendose Text von Q schuld an der Manipulation von S. Vielleicht ist er auch maßgebend gewesen für die plötzliche Dreistufigkeit in M.

Wir müssen uns den Text in Q so vorstellen: *primo gratiae sacramentales*[59], *secundo virtutes, tertio dona, quarto fructus et beatitudines*. Statt „*tertio*" hätte M „*et*" gelesen oder eingesetzt. Wir begegnen in M ja noch einer weiteren Unordnung, auf die ich schon genügend aufmerksam gemacht hatte[60], nämlich: *corpus, opus, cor* (infolge eines Homoioteleuton: *opere per caritatem in*, was nachher vor *absque ... latet* nachgeholt wird). Die häufigst zu beobachtende Ordnung ist aber: *opus, corpus, cor* oder *cor, os, opus*[61]. Im Übrigen hat M unter den Schrift-

deutet sMiss daraufhin, daß ältere Schriften verwendet worden sind, wie auch die stark allegorische (wenn auch traditionelle) Ausdeutung dieser Vormeßteile (wenigstens in ihrem Grundstock) kaum von Albert stammen.

[54] Ich muß mich (Laus virg. 315) verbessern, wenn ich für M auch „sonst" die gleiche Reihenfolge wie bei dem Halensis annahm. Bo 151b—153b haben wir vielmehr die uns von Albert, Bonaventura, Thomas her bekannte Aufzählung (abwärts: *fructus, beatitudines, dona, virtutes, sacramenta*, so Bo 151b—152a) und dann (Bo 152a—153b) in aufsteigender Reihe die Einzelbehandlung der *sacramenta, virtutes, dona, beatitudines, fructus* (cf. auch Bo 196a, besonders aber die ausgiebige Abhandlung der einzelnen Stufen im Mittelteil von M selbst).

[55] Oben A. 36. P[a] schreibt richtiger als Bo: *virtutum; in tertio perfectio donorum; in quarto perfectio fructuum et beatitudinum*.

[56] Oben A. 53. Vgl. das Gregor-Zitat, von dem bei Albertus M., Sup. Missam die Rede ist!

[57] Bo 109 und 114 b.

[58] Vgl. Albertus M., Sup. Isaiam (Edit. Colon. 36, 77ff mit *gradus!*). Zu den *fructus* vgl. Br. Korošak, Mariologia 299. Glossa ord. (PL 114, 262) zu Lk 6, 20.

[59] Laus Virg. 316 Bo 109 b spricht bei dem ersten Grad ebenfalls von den *gratiae sacramentales*. [60] Laus Virg. ebd.

[61] Cf. die folgende Erklärung von Judith XI, 19, ferner Conrad v. Sachsen, Speculum BMV (Quaracchi 1904), lect. 2 (p. 13). Albertus M., Sup. Missam I, 3 (Borgnet XXXVIII, 33 b).

stellen zur zweiten Stufe ein Plus gegenüber S. Bei der dritten und vierten Stufe werden die Unterschiede der Texte noch größer, die dann aber zum Schluß in der merkwürdigen gemeinsamen Zitation von Anselm wieder zusammengehen.

Wir lernen aus all dem, daß unsere mutmaßliche Q wohl aus avantgardistischen mariologischen Kreisen um 1240 stammt, die noch eine Aufzählung wie die halensische üben, daß aber M, das sich Alberts De Incarnatione als Rahmen nahm, später anzusetzen sein wird, da es bei seinem Aufbau die moderne Aufzählung befolgt, die auch Albert, Bonaventura und Thomas innehalten. Doch in mariologischen Lehren setzt es sich kräftig[62] auch gegen Albert und für eine größere Hervorhebung Mariens ein.

4. Die Ausführungen über Maria als *porta caeli* wurden von Bruno Korošak (S. 571/3) als Beleg für M als Quelle von S vorgeführt. J. Beumer (S. 7 f) nimmt sie als Beispiel lediglich für „Parallele mit größerem Umfang". Auch hier wird m. E. das Zurückgehen von M und S auf eine gemeinsame Q deutlich.

Ps.-albert. Mariale (Bo 210 a—211 b)

Restat nunc videre de privilegio illo secundum quod dicitur ‚porta caeli'. . . .

Ad haec (hoc FP^a *quod* L*) dicimus quod beatissima (beata virgo* L O + *v.* F. + *virgo* P^a*) proprie dicitur porta (+ coeli,* a b*), quia per ipsam exivit quidquid umquam gratiae creatum vel increatum in (+ hunc* a b*) mundum venit. ‚Omnium' enim ‚bonorum mater est' et mater gratiae et mater misericordiae. Et etiam ipsa sapientia increata tamquam aquaeductus exivit ab ipsa et venit in mundum.*

Item. Per ipsam intravit quidquid umquam boni de terris ad caelum ascendit (de caelis in terram descendit [+ et e converso P^a*]* a b*). Unde dicit filius Sap. VII* (11): *‚Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa'. Unde ipsa est porta templi speciosa, quae filio dei exeunti per ipsam fuit clausa. Unde Ez. XLIV* (23): *‚Porta haec clausa erit, princeps ingredietur per ipsam'.*

Haec porta omnibus intrare volentibus est pervia. Unde ipsa est duodecim portae, quia ex omni parte mundi tria genera hominum, viduas, coniugatas et virgines apportat et importat.

Est autem non solum porta importando homines, sed etiam fenestra per quam lux venit in (+ hunc a b*) mundum, et lux quae de terra orta est, ab ipsa procedens penetravit caelum, lux illuminans caelum et mundum.*

Ex his patet qualiter gloriosa (+ virgo a b*) est porta et fenestra caeli.*

Ps.-bonav. Sermo VI (Quar 705 b)

Octava stella est appropriatio dignitatis, quae dicitur porta caeli; et hoc est, quod nisi per ipsam nullus intrat caelum, sed nec unquam aliquid gratiae egressum est de caelo, quia sine fide Filii Dei incarnati ex Maria Virgine nunquam aliquis intravit vel intrabit in caelos, nec sine hac aliquid gratuitum unquam exivit de caelo. Unde Dominus nunquam recipit (aliquem), nisi ipsa mediante. Propter primum dicitur Sapientiae septimo (11): *‚Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa'. Propter secundum, ibidem* (12): *‚Ignorabam, quoniam horum omnium mater est'. Haec est ergo porta caeli; sed qualiter hoc, cum Dominus dicat: ‚Ego sum ostium'? etc. Sed nec est contradictio quia porta est in ostio, sicut significatum fuit in templo, ubi erant duo ostia, quae simul aperiebantur. Sed qualiter haec porta est? Joannes in Apocalypsi vidit duodecim portas, sed omnes illae portae reducuntur ad istam portam, quia ista ex omni parte mundi apportabat et importabat; et hoc merito et exemplo et intercessionis auxilio. Unde ipsa est veri templi speciosa porta lucis, quae respicit ad orientem, porta pervia et invitans omnes transeuntes, dicens: ‚Transite ad me, omnes, qui concupiscitis me' etc., idest attrahens et invitans sicut vinum dominicum.*

---

[62] A. Fries, Mariologische Schriften 34—37, aber auch Br. Korošak, Mariologia und A. Fries, Die Gedanken . . . passim.

S hat den ursprünglichen Text. Er baut seine Gedanken auf der Reihenfolge der Verse Sap. VII (11 und 12) auf. Er spricht[63] zuerst davon, daß Maria den Eintritt in die Güter des Himmels vermittelt (v. 11) und dann erst von dem Ausgang der Gnadengüter aus dem Himmel (v. 12). M hat aber die umgekehrte, theologisch-logisch richtige Reihenfolge, zuerst Maria als Vermittlerin der Gnaden vom Himmel zur Erde und dann als Zugang von der Erde zum Himmel. Dabei wird v. 12 nicht zitiert, sondern nur angedeutet: *omnium enim bonorum mater est*. Statt *bonorum* steht in Vulg *horum* wie auch im Quaracchitext von S. Es ist nicht ausgeschlossen, daß *bonorum* auch in Q stand, da der Vers in mariologischen Zusammenhängen so zitiert wurde[64]. In einem zweiten Ansatz (*Unde ipsa est porta templi speciosa*) begegnen wir in M derselben Gliederung: Ausgang des Sohnes durch Maria und Maria die offene Tür für alle, die in den Himmel eintreten wollen. Demgegenüber spricht S nachher nur noch von dieser zweiten Aufgabe Mariens (wie er mit ihr auch seine Darlegung begonnen hat). Die Mittlertätigkeit Mariens sieht S in dieser die Menschen zu Gott hin vermittelnden Tätigkeit (*Dominus nunquam recipit* [*aliquem*, ergänzen die PP. Editores] *nisi ipsa mediante*). Unter diesem Gesichtspunkt ist der zweite Teil von S (*haec est ergo porta caeli*) ganz einheitlich konzipiert.

Im Einzelnen ergeben sich aber Unebenheiten, die darauf schließen lassen, daß wir nicht, wie es nach dem soeben Gesagten scheinen könnte, auf eine Abhängigkeit des M von S, sondern auf eine den beiden gemeinsame Q zu schließen haben. Die verschiedenen biblischen Andeutungen von Tor und Tür müssen zusammengestanden haben. Das geht in M aus den Objectiones 5 und 6 hervor, in S aus der Erklärung dieser Stellen, nur daß dort Ez (dieses Mal hier und in M Ez XLIV, 1–3) hinter den zwölf Türen der Apok behandelt wird. In diesen Versen ist ja die Rede davon, daß das Tor geschlossen bleibt, weil Gott dadurch eingegangen sei (v. 1–2); nur der Fürst darf durch sie eintreten (v. 3). S benutzt v. 1 zwar nur anklingen lassend, den zweiten Gedanken, daß Maria die Tür zum wahren Tempel, dem Himmel sei, M aber den ersten, auf Christus bezogenen. Daß in Q auch die Rede vom Licht war, hört man ausführlich aus M im Zusammenhang mit der Frage (und das mag original sein angesichts der Vorstellungen über den Vorgang der *virginitas in partu*), wie Maria denn *fenestra caeli* heißen könne. In S klingt es nur an in dem Ausdruck von der *veri templi speciosa porta lucis* (beachte die Überladung mit Genitiven). Auch der Mittler-Gedanke muß eine Rolle gespielt haben, der in M im Zusammenhang mit Christus sehr ausführlich behandelt wird, während er in S, auf Maria bezogen, lediglich anklingt. In M begegnen wir dann noch der Erinnerung an die Türfunktion, die *exemplum*, *suffragium* und *meritum* haben. Darauf kommt aber M später nicht zurück, während S die Funktion Mariens, mit der alle zwölf Tore gerade auf Maria führen, dadurch begründet, daß Maria heran- und hereintrage durch ihr Verdienst, ihr Beispiel, die Hilfe ihrer Fürsprache. Außerdem findet sich noch eine Reihe von Gedanken in M, die es später nicht verarbeitet.

Wir haben es in M mit dem Versuch zu tun, eine schulgerechte wissenschaftliche Darstellung der Mariologie zu geben. M benutzt und verarbeitet zeitgenössische Schriften zur Sache und sucht, was sich dort bot, zu verarbeiten. Wenn ich für eine gemeinsame Quelle plädieren möchte, dann deshalb, weil trotz Übereinstimmungen Differenzen sind, die, verschieden in M und S angekündigt, nur durch Annahme einer gemeinsamen Quelle verständlich sind.

5. Auf die Parallele zwischen M und S, wo Maria Anteil am höchsten Schmerz und der höchsten Freude Jesu gegeben wird, wies A. Fries

[63] Br. Korošak, Mariologie 571/3 verweist auf Albertus M., De natura boni, über den M (d. h. also wohl schon Q) hinausgeht.

[64] Albertus M., Sup. Isaiam LXVI, 7 (Ed. Colon. XIX, 624, Z. 57). Sap. VII (12): *Omnium bonorum mater est.*

(S. 52) hin und hob einen fast wörtlich in beiden Schriften vorhandenen Satz heraus. Diese Gedanken schließen sich in M sofort an die über die *porta caeli* an. Fries (S. 53) ließ M von S abhängig sein. J. Beumer äußerte sich nicht dazu, in welche Richtung die auch von ihm als Übereinstimmung anerkannte Parallele zu deuten sei. Diese Stelle ist Beumers These der Abhängigkeit des S von M besonders ungünstig. S zielt auf Teilnahme am höchsten Schmerz und an höchster Freude, wovon auch in M die Rede ist, aber nicht wie in M (Bo 219 a!) auch auf aktive Teilnahme Mariens an dem Akt der Erlösung. Wir sehen in M eine Weiterbildung, wenn wir nicht annehmen, daß M (mangels von Belegen in S nicht nachweisbar) auch diese Gedanken bereits in seiner Quelle vorgefunden habe. Bei der *porta caeli* vermuteten wir ja eine sehr ausführliche Benutzung der Quelle.

Ps.-albertin. Mariale (Bo 214 ab)

Item. Is. ult. (LXVI, 7): *‚Antequam parturiret, peperit, et antequam veniret partus eius, peperit masculum'. Ex hoc sequitur, quod aliquando peperit sine parturitione et sine dolore. Et postmodum* (8) *sequitur: ‚Numquid parturiet terra una* (uno LF) *die, aut* (*ante* F *an* $P^a a^t$ O) *parturiret* (P^a lac. *et* H *parietur* L > FO + *omnem* [— L] a b) *gentem* (*gens* L) *simul, quia parturivit et peperit Sion?' Ergo aliquando peperit gentem simul et cum parturitione et dolore. Primo ergo peperit filium suum primogenitum sine dolore in sua nativitate. Postmodum* (*Postea* a b) *peperit totam gentem simul in filii passione, ubi facta fuit ei ‚in adiutorium simile sibi'* (cf. Gen II, 18), *ubi ipsa mater misericordiae patrem misericordiarum in opere summae* (*summo opere* a b) *misericordiae adiuvit, et una secum omnes homines regeneravit. Et haec regeneratio cum summo dolore utriusque fuit. Unde Glossa ibidem post* (*pos* HL *posita* O): *‚Multo labore in fide genuit'.*

Ps.-bonavent. Sermo VI (Quar 704 —705)

Sexta stella est actus excellentissimae caritatis communicatio, quae fuit redemptio generis humani per passionem; quem actum gloriosissimum et summae caritatis demeruit, ipso attestante, qui ait: ‚Caritatem nemo habet maiorem' (Joh 15, 43) *etc. (Hunc) novit Pater misericordiarum, sive Mater misericordiae exercere, utpote effectum summae misericordiae; sed (ille) ab ipsa adiuvari, ut adimpleretur quod de eo prophetice dictum fuit Genesis secundo* (18): *‚Faciamus ei adiutorium simile sibi'. Ipsa enim ad similitudinem Filii sui sub cruce et iuxta crucem habuit summum gaudium et summum dolorem, sicut Filius in cruce et per crucem summum habuit dolorem naturalem de morte et summum gaudium rationale de humani generis redemptione. De primo Threnorum primo* (12): *‚O vos omnes, qui transitis per viam'. De secundo argumentum efficacissimum sudor ille sanguineus, decurrens in terram* (Lc 22, 4) ... *Similiter et Mater benedicta summum habuit dolorem naturalem ex dilectione Filii pro morte, quam praesens aspexit; summam dilectionem rationalem super eo, quod ille qui de ea natus fuit, tanta caritatis ostensione humanum genus redemit. De primo Lucae secundo* (35): *‚Tuam ipsius animam pertransibit gladius'. De secundo Ambrosius* (*dicit*, epist. 63 ad eccl. Vercell. 110) *quod ‚stabat iuxta crucem, non ut dolorem Filii, sed ut salutem generis humani expectaret'.*

Der Text ist in S besonders korrupt, worauf die PP. Editores bereits aufmerksam gemacht haben[65]. Aber auch der Text von M ist wenigstens, was Is LXVI, 8 angeht, nicht gut leserlich gewesen; L hat ihn nach Vulg verbessert[66]. H konnte ihn nicht völlig lesen. Nur P^a scheint ziemlich das Richtige zu treffen, weshalb wir die Lücke von H nach dieser Inkunabel, die einen a-Text bietet, ergänzt wissen möchten. Diese Beobachtungen bestätigen, was wir bei der *puritas in summo* für Q vermuteten, nämlich einen schlecht überlieferten Text von Q, was ihn später möglicherweise der Vergessenheit anheimfallen ließ. Die von Fries (S. 53) mit Recht wegen ihrer charakteristischen Ausdrücke (*pater misericordiarum, mater misericordiae*) herausgehobene, wenn auch unserer Meinung nach literarkritisch falsch ausgewertete Stelle findet sich in M innerhalb der Problementfaltung. Später bei der Lösung (Bo 219 f) finden sich die Ausdrücke nicht. Der Verfasser von M nimmt aus mariologischen Schriften Argumente, die der Verfasser von S dort ebenfalls gefunden hatte. Dasselbe muß der Fall sein mit der Ambrosius-Stelle in S, die wir in M zwar nicht l. c. finden, sondern etwas vorher. Während es l. c. um die Frage geht, ob man das Mitleiden als ein Privileg bezeichnen könne, war vorher die Rede, ob Maria allein dem Herrn Gemeinschaft leistete bei dem Leiden durch den Glauben und ihr Mitleiden, und dort findet sich auch in M (Bo 213 b) die Ambrosius-Stelle, beide Male, in M und S, mit der von Quaracchi namhaft gemachten Variante gegenüber dem Originaltext[67]: Endlich erweist sich H auch hier wieder als der originalere Text von M gegenüber a b (*una* statt *uno, opere summae* statt *summo opere*).

Zusammenfassung

Textkritisch bestätigt sich uns für den Text von M zu häufigen Malen der Vorzug, den H verdient.

Literarkritisch bestätigt sich uns mit hoher Wahrscheinlichkeit die Laus virg. S. 316 vorsichtig geäußerte Vermutung, daß M und S dadurch miteinander textlich verwandt sind, daß sie beide die gleiche, uns bislang nicht auffindbare Q benutzen. Diese von uns vermutete Q scheint der ersten Hälfte des 13. Jh. zu entstammen.

Problemgeschichtlich könnte sie wohl zu jenen *alii* gehören, von denen Richard Fishacre OP († 1248) sagt, daß sie eine Tilgung des *fomes peccati* (ohne hierbei weitere Unterscheidungen wie die späteren Theologen zu machen) gleich bei der ersten Stufe der Heiligung Mariens, nämlich im Mutterschoße, annehmen.

---

[65] Quar 704 A. 10 und 705 A. 4. Das ist auch oben bei A. 59 zu beachten.

[66] Is LXVI, 8 Vulg.: *Numquid parturivit* (Albert. sIs Lemma, Ed. Colon. XIX, 625 a: *parturiet*, ferner ebd. 493 a) *terra die una, aut parietur* (ebd. auch 493 a; *parturietur* sIs Lemma, 625 a) *gens simul, quia parturivit et peperit Sion filios suos?*

[67] Quar 705 A. 3: Im Original steht anstelle von *dolorem Filii* ein *pignoris mortem*.

GOTTFRIED PHILIPP SPANNAGEL UND DER GESCHICHTSUNTERRICHT MARIA THERESIAS

Ein Beitrag zur Erklärung ihrer kirchenpolitischen Haltung

Von Helmut Tschol, Innsbruck

I.

In der kulturell und wissenschaftlich reich aufblühenden Barockzeit war der kaiserliche Hof zu Wien auch ein Zentrum der Geschichtswissenschaft und Geschichtsschreibung, die hier stark nach den politischen Zielen des Kaiserhauses ausgerichtet war.

Vom Kaiser besoldete Hofhistoriker hatten die Aufgabe, durch ihre historisch-juridischen Abhandlungen die kaiserlichen Rechte und Ansprüche zu verteidigen und somit unmittelbar politischen Zielen zu dienen. Daneben wurden sie mit der ganz allgemeinen Aufgabe betraut, durch große Biographien die ruhmreichen Erfolge der damaligen Kaiser in entsprechender Weise der Nachwelt zu überliefern, und vielfach wurden sie auch mit dem Unterricht der kaiserlichen Söhne und Töchter in eine bedeutungsvolle Stellung gehoben.

Gottfried Philipp Spannagel ist ein typisches Beispiel dafür[1]. Er hatte viele Jahre in Italien zugebracht, wo er sich mit der Sprache und den Landesverhältnissen ausgezeichnet vertraut gemacht hatte, und er hatte sich auch in Berlin aufgehalten[2]. Er wurde im Jahre 1727 der Nachfolger des Hofhistorikers Dumont[3] und am 19. Jänner 1729 zum „deutschen Custos" an der Hofbibliothek zu Wien ernannt. Er blieb in dieser Stellung bis zu seiner langwierigen Krankheit, der er zu Anfang des Jahres 1749 erlag[4]. Hochgebildet und außerordentlich vielseitig, in allen Gebieten vor allem der italienischen und deutschen Rechtsgeschichte bewandert, sprach und schrieb er deutsch, lateinisch, italienisch und französisch in höchster Vollkommenheit, wie v. Mosel über ihn berichtet[5].

Denselben Eindruck gewinnt man auch, wenn man den überaus reichen Nachlaß von ungefähr 120 Bänden Handschriften durchsieht, die in der Österreichischen Nationalbibliothek verwahrt werden. Nur ein sehr geringer Teil seiner Werke konnte zum Druck gelangen, weshalb der unermüdlich tätige Historiker Spannagel heute fast vergessen ist. Der Bogen seines Themenkreises umspannt die ganze Geschichte seiner Zeit. So befaßte er sich in mehreren Werken mit den Rechten des Reiches und des Hauses Habsburg in Italien, wohin durch den Kampf um das spanische Erbe und durch die Ereignisse im Zusammenhang mit den Friedensschlüssen die Aufmerksamkeit Österreichs gelenkt war. Mehrere Titel weisen hin auf die Pragmatische Sanktion und auf deren politische Folgen. Andere Werke begründen historisch und juridisch das Verhältnis zu Bayern und die Rechte auf Schlesien, das Friedrich II. in den ersten Regierungsjahren Maria Theresias an sich gerissen hatte. Sehr großes Gewicht legte jene Zeit auf genealogische Forschungen, und im Gefolge anderer Historiker bemühte sich auch Spannagel um die Aufhellung der Genealogie des Hauses Habsburg, worüber er heftige Streitschriften gegen den Benediktiner Markward Herrgott

---

[1] Über ihn: Anna Coreth, Österreichische Geschichtsschreibung in der Barockzeit, Wien 1950, S. 47. 65f. 80. 151;
Ig. Fr. Edler von Mosel, Geschichte der k. k. Hofbibliothek zu Wien, Wien 1835, S. 118. 148. 151.

[2] Bibl. Pal. Vindob. Cod. 13721, Bl. 6 Anmerkung vom 1. Mai 1722.

[3] Coreth, S. 65 Anm. 130.

[4] v. Mosel, S. 148.

[5] Ebd.

verfaßte[6]. Es liegen auch ungedruckte, sehr umfangreiche Biographien der Kaiser Joseph I. und Karl VI. von ihm vor und eine große Geschichte Österreichs bis 1704, worin er besonders die Unteilbarkeit der österreichischen Erbländer betont und damit zu einer neuen gesamtstaatlichen Geschichtsauffassung hinleitet[7].

Aber wir wissen auch, daß Spannagel, der Laie war[8], zu den Lehrern Maria Theresias und ihrer um ein Jahr jüngeren Schwester Erzherzogin Maria Anna zählte[9]. Auf diesen Unterricht lenken uns zwei aus Heften zusammengebundene Handschriftbände hin, die unter Spannagels Namen bei seinen anderen Werken in der Nationalbibliothek liegen. Sie tragen den Titel: „Serenissimarum Archiducissarum Mariae Theresiae et Mariae Annae Institutiones historiae, chronologiae, et geographiae"[10].

II.

Der in diesem Geschichtsunterricht behandelte Stoff ist, uns heute etwas trocken erscheinend, zur Hauptsache in Frage- und Antwortform vorgelegt. Für die ältere Geschichte findet sich auch eine Zusammenfassung in bloßen Merksätzen. Zahlreiche Hinweise auf Bilder und Landkarten bezeugen eine rege Benützung von Anschauungsmaterial. Die Zeiteinteilung geschieht in sieben Perioden oder sechs Jahrtausende, wobei für die ältere Geschichte immer je ein Stück biblischer Geschichte und weltlicher Historie parallel behandelt werden. Dabei werden oft längere Zitate oder ganze Abschnitte aus lateinischen Geschichtsschreibern und Dichtern eingeflochten, so von Herodot, Vergil, Ovid, Porphyrius; diese dienten anscheinend zugleich als Übungsstücke für die Erlernung der lateinischen Sprache. Wie Arneth bemerkt, sprach sich Spannagel in einem Bericht über den Unterricht mit voller Zufriedenheit über die Fortschritte seiner Schülerin im Lateinischen aus und bemerkte, daß sie die Unterschiede des Stils bei den einzelnen Schriftstellern wohl zu unterscheiden wußte und demnach für den einen oder anderen derselben Vorliebe zeigte[11]. Nach der alten Geschichte, die ungefähr auch die alte Einteilung nach den Weltreichen in sich begreift, setzt Spannagel die Aera christiana an bis zum Jahre 1733. Dies ist wohl zugleich das erste Jahr dieses Unterrichts, der wahrscheinlich zwei Jahre gedauert hat. Maria Theresia war damals 16 Jahre alt. Diese Aera christiana füllt den ganzen zweiten Band; sie ist allerdings nur bis Kaiser Karl V. in dieser ausführlichen Weise mit Frage und Antwort behandelt. Dabei wird selbstverständlich besonderes Gewicht auf die Geschichte der Habsburger gelegt, die übrigens ziemlich objektiv gezeichnet werden. Die Geschichte der folgenden Kaiser bis zu Karl VI. ist im Anschluß daran enthalten in einigen wenigen von einer anderen Hand geschriebenen Blättern, die jedoch einen anderen Charakter tragen und nur dürftige Auskunft geben; es werden mehr oder weniger nur die Herrscher aufgezählt mit einer starken Betonung der Genealogie und fast nur ruhmvolle Taten von ihnen vermerkt.

Eine Geschichtsdarstellung in unserem heutigen Sinn mit einer genetischen Betrachtung der historischen Begebenheiten und den kultur- und geistesgeschichtlichen Zusammenhängen ist selbstverständlich hier nicht zu erwarten

---

[6] Coreth, S. 47.
[7] Coreth, S. 65.
[8] Peter Reinhold, Maria Theresia, Wiesbaden 1957, nennt Spannagel einen Jesuiten, was wohl nur für zwei andere Lehrer, P. Michael Pachter und P. Franz Xaver Vogel, den Religionslehrer, zutrifft.
[9] Alfred Ritter von Arneth, Geschichte Maria Theresias, Wien 1863—1879, Bd. I, S. 13.
[10] Cod. 7731 und 7732.
[11] Arneth, Bd. I, S. 15 und 355, Anm. 16.

und so bleibt der Unterricht auch eine annalistische Aufzählung von Herrschern und bunt zusammengewürfelten Ereignissen, wie sie von den alten Quellen geboten wurden. Dies entspricht auch ganz der Definition von Historie, wie sie als erste Frage an den Anfang des Unterrichts gesetzt erscheint, wo es heißt „Was ist Historie? R. Eine Erzehlung der merckwürdigsten Sachen, so von Anfang der Welt bis zu gegenwärtiger Zeit vorgefallen seynd"[12].

Von der großen praktischen und erzieherischen Bedeutung der Geschichte gerade für die zukünftigen Staatslenker war aber auch Spannagel ganz überzeugt, wie er es in der Einleitung zur Anti-Clementina Historia ausdrückt: *Siquid est in optimarum artium studiis, quod ad animos ac mores excolendos conducat, aut si qua inde ad rempublicam bene gerendam ac beate vivendum utilitas percipitur, id profecto absque auxilio historiae obtineri non posse, confessa res est et manifesta*[13]. So erwartete er sich also von dem Studium der Geschichte vor allem geistig-sittliche Bildung und praktische Anleitung zur Regierungskunst. Gerade diese Ziele verfolgte er auch spürbar in seinem Unterricht für die beiden Erzherzoginnen.

III.

Es sollen nun besonders drei hervorstechende Hauptabsichten dieses Unterrichtes genauer belegt werden, und zwar die Belehrung über sittliche und herrscherliche Tugenden, dann die Betonung der Herrscherrechte und besonders des unantastbaren Erbrechtes der Frauen, das für die junge Thronfolgerin eine besondere Bedeutung hatte, und schließlich die einfließenden Bemerkungen über das Verhältnis der Herrscher zur Kirche, die geradezu ins Auge springen.

Zum Ersten: Auf die Eidestreue und Treue zum eigenen herrscherlichen Wort hinzuweisen, findet sich Anlaß bei der Geschichte, die Xenophon berichtet, als die Perser nach dem Tode des jüngeren Kyros fünf Kommandanten der Griechen zu sich lockten und sie wider die Versicherung freien Geleits gefangennahmen und köpften. Der Erzählung dieser Geschichte folgt die Frage: „Was sagt Xenophon Merckwürdiges über diese That? R. Daß von derselbigen Zeit an die Persiaren ihren Credit verlohren; und die Kleineren der Großen ihrem Meineyd nach gefolget. NB Dieser Orth enthält eine vortreffliche politische und civilische morale oder Sittenlehre"[14]. Ähnlich wird von Kaiser Sigismund im Anschluß an seine Berufung des Konzils zu Konstanz tadelnd vermerkt: „Er selbst kahme auch nach Constanz, allwo Johannes Hus auf seyne kaiserliche parole erschiene aber als ein Ketzer dennoch verbrandt wurde"[15]. Dem Krieg zwischen Athen und Lacedaemon fügt er eine andere nützliche Lehre bei: „Diese beiden Völcker bekriegen einander im Peloponeso aus Ehr- und Regiersucht. Woraus leicht abzunehmen, daß es wenig zur Ruhe und Glückseligkeit der Nation beytrage, wann sie sich denen auswärtigen widersetzet, und innerlich nicht mäßig, bescheiden und einig ist"[16]. Über die römischen Könige heißt es: „Wann denen Scribenten Glauben beyzumessen, so waren die Könige sehr boßhaffte Tyrannen; anderen Theils ist aber auch wahr, daß in vielen Reichen öffters ehrsüchtige Männer gefunden werden, so ungern einem Landts-Fürsten gehorchen, und hingegen selbst derer Oberherrschafft mittheilig seyn wollen. Indeme nun obberührete Könige unglückseeliger Weise ihrer Gewalt sind entsetzet worden, haben sie nun ihre eigene Feinde zu Historicos gehabt, daß man also nicht allerdings von ihrer Schuld oder Unschuld ein genaues Urtheil führen kan. Soviel aber ist Gewisses aus allen ihren Fällen zu schliessen, daß von Re-

[12] Cod. 7731, Bl. 1.
[13] Anti Clementina Historia etc.: Cod. 5546, S. 1.
[14] Cod. 7731, Bl. 208.
[15] Cod. 7732, S. 369.
[16] Cod. 7731, Bl. 270.

genten eine kluge, vorsichtig-sittsam und mäßige Aufführung um derentwillen erfordert werde, damit das Volck, unter welchem jederzeit einige Übelgesinnte und Mißvergnügte zu finden sind, nicht die Gelegenheit for die Hand nehmen, eine allgemeine rebellion anzuspinnen, und solche mit der Zeit zu vollführen"[17].

Zum Zweiten mußte es für die kommende Herrscherin von besonderer Bedeutung sein, eine feste und tiefe Überzeugung von der monarchischen Regierungsform und ein starkes Bewußtsein ihrer Herrscherrechte zu gewinnen, und das besonders in dem vorliegenden Falle, wo sie sich als Frau und Erbin einer großen Dynastie vor allem auf das unverbrüchliche Recht stützen mußte. Ganz und gar sollte sie durchdrungen werden von dem Vertrauen auf ein unantastbares und heiliges Erbrecht auch der weiblichen Linie.

Es fällt auf, daß Spannagel die Zeit der Republiken in Griechenland und Rom mit verhältnismäßig wenigen Fragen abtut und wenig Vorteilhaftes davon berichtet, dagegen Könige und Herrscher eher verteidigt und Unruhen den übelgesinnten Untertanen zur Last legt. Als besonders heilig stellt er aber das Erstgeburtsrecht und Erbrecht hin, so daß alle scharf getadelt werden, die sich je aus irgend einem Grund darüber hinweggesetzt haben. Schon bei Esau und Jakob wird das Recht der Erstgeburt genau umschrieben und dann die auffallende Frage beigefügt: „Welchen Charakter legen einige critici dem Esau bey? R. Sie stellen ihn als einen redlichen, tugendhaften und großmüthigen Menschen vor"[18]. Über den jungen Kyros, der sich gegen seinen älteren Bruder, den Perserkönig erhoben hatte, stellt er die Frage: „Warum macht aber Xenophon von diesem Cyro ein so vortheilhaftes Portrait? R. Theils weilen Cyrus mit schönen persönlichen qualitäten versehen war. Vielmehr aber weilen die griechische und römische Republicisten selten einen rebellion, so gegen einen Monarchen geschiecht, zu tadeln pflegen ..."[19].

Von Pippins Erlangung des fränkischen Throns handeln zwei Fragen: „Durch welchen Weege ist Pipinus brevis auf den fränckischen Thron gestiegen? R. Nachdem Pipinus alle civilische und militärische Gewalt an sich gebracht, den jungen Childerich eingeschlossen und seinen eigenen Unterthanen unbekannten König Childericum III. mit Fleiß in der äußersten Ignoranz aufgezogen, so ware es ihme leicht, die sowohl geistlich als weltliche Stände durch Ertheilung gegenwärtiger und Versprechung künftiger Erhöhungen, Güter und Prorogationen an sich zu ziehen, und derselben Beyfall zu Verstossung des unschuldigen 17jährigen Childerici zu erhalten". Dann folgt die zweite Frage: „Was für eine Scheinfarbe mahlte Pipinus diesem gewaltsamen Verfahren an um es bey dem Volck zu beschönigen? R. Um diesem gewaltsamen Verfahren einen Schein zu geben und den Pöbel hinter das Licht zu führen, so schickte man den damahligen Bischoff von Würtzburg nebst dem Abbt von S. Denis als deputirte nach Rom, um dem heil. Papst Zacharia diese schon concertirte und captiose Frage in terminis generalibus fürzutragen .... auf welche Frage der Papst, welcher ohne deme des Pipini höchst bedürftig war, natürlicher Weise geantworthet, der Letzte seye des Throns würdiger als der Erstere. Sobald diese staatliche Decision denen fränckischen Ständen hinterbracht wurde, so schritte man zur Absetzung, Verstossung und Tonsur des unschuldigen und rechtmässigen Königs Childerici III. des letzten von Merovingischen Geschlechte, am 1ten May 752"[20].

Von der Kaiserkrönung Karls des Großen in Rom betont Spannagel zuerst die Nachricht Einhards, daß sie gegen seinen Willen geschehen sei, dann folgt er einem längst begangenen Weg, die legale Übertragung des Kaisertums auf den fränkischen König zu beweisen durch Zustimmung des oströmischen Kaisers,

[17] Cod. 7731, Bl. 164/165.
[18] Cod. 7731, Bl. 11.
[19] Cod. 7731, Bl. 207.
[20] Cod. 7732, S. 291/292.

um jeder Intervention und Anerkennung einer päpstlichen Autorität in dieser Sache auszuweichen. Die zwei entsprechenden Fragen lauten: „Was für Beweg Ursachen liese der Papst ausgehen, um diese Erwehlung in Ansehung der Constantinopolitanischen Kayser und für der ganzen Welt zu rechtfertigen? R. Der 1te Grund oder Prätext ware, daß die griechische Kayser zu Constantinopel aufgehöret, weilen Irene allda regirete. 2do Weilen Carolus Magnus ohne-dem schon Meister und Herr ware nicht nur von Rom selbst, sondern auch von allen anderen Haupt Stätten und Kayserlichen Sitzen im Occident. 3. Weiln Carolus Magnus oder die fränckische Nation fürnehmlich in dem Stand war, das Christenthum wider seine Feinde zu schützen.

Ware aber dieses alles genug, um den alten rechtmäßigen Beherrscher seine Gerechtsame zu benehmen und ihn abzufertigen? R. Mit nichten, der griechischen Kayser Beyfall wurde noch darzu erfordert, darum suchte Carolus Magnus sich mit der Kayserin Irene zu verheyrathen und als dieses nicht angienge, so machte er einen Bund mit dem Kayser Nicephoro und dessen Nachfolger krafft dessen das Kayserthum in Occident ihme zugestanden würde"[21].

Ausführlich wird das Erbrecht der Töchter behandelt. Anlaß dazu bietet die Erzählung des Alten Testaments von den Töchtern Salphaads aus dem Stamm Manasse, welcher ohne Söhne zu hinterlassen verstorben war. Sie forderten von Moses ihres Vaters Anteil am gelobten Land, welches ihnen dann auch auf eine Entscheidung Gottes hin zugeteilt wurde, indem es Num 27,8 heißt: „Wenn jemand stirbt ohne einen Sohn, so geht das Erbe an seine Tochter"[22]. Die entscheidende Frage darüber lautet: „Wie wurden die Erb-Töchter, so keine Brüder hatten, in dieser Eintheilung betrachtet? R. Allhier wird in der heiligen Schrift fürs erste Mahl und am klaresten das Sucessions-Recht der Erb-Töchter in ihrer Vätter Eigenthumb von Gott selbst eingesetzet"[23]. Solche Sätze verfehlten sicher nicht, einen tiefen Eindruck auf die zukünftige Herrscherin zu hinterlassen und ihr Vertrauen und ihre Verantwortung zu stärken.

Schließlich seien nun einige Stellen angeführt, die auf die Stellung und das Verhalten von Herrschern gegenüber der Kirche und den Papst verweisen, wo uns ein geradezu unerwarteter Tonfall begegnet. Schon bei den Königen des Alten Testaments vernimmt man Sätze, bei denen man nicht klar feststellen kann, ob der Könige eigenes Verhalten oder die Priester die Ursache ihres Unglückes waren: „Wie verhielt sich Saul im Regiment? Er hielt sich zwey Jahr wohl. Nachdeme fiel er aus einer Verwirrung in die andere wegen seiner Mißverständtnuß mit dem Propheten Samuel, und erstach sich endlich selbst"[24]. Von König Azarias heißt es: (Er) „regiret in allem 52 Jahr, anfangs glücklich, letztens aber unglückselig; weilen er mit denen Priestern unnütze Händel gepflogen"[25]. Sodann berichtet er vom ersten christlichen Kaiser Konstantin, was er in Religionssachen verrichtet habe: „Er hat der Römischen Kirchen große privilegia gegeben, das erste Concilium oecumenicum zu Nicaea wider die Arianer und einen Synodum zu Arles wider die Donatisten gehalten"[26]. Es folgt später die gleiche Frage über Theodosius mit der Antwort: „Theodosius ließ sich zu Thessalonica tauffen und machte unterschiedliche Edicta wider die Ketzer; hat das Concilium oecumenicum secundum a 381 zu Constantinopel zusammengerufen wider die Macedonische Ketzerey ... Als er um eines seiner Officier Tod zu rächen aus Zorn und Rachgier 7 Tausend Thessalonier umbringen lassen, so wollte der heil. Ambrosius ihn nicht in die Kirchen eingehen las-

[21] Cod. 7732, S. 306—308.
[22] Vgl. Num 27, 1—11 und Jos 17, 4.
[23] Cod. 7731, Bl. 24.
[24] Cod. 7731, Bl. 38.
[25] Cod. 7731, Bl. 257.
[26] Cod. 7732, S. 138.

sen, welches er aus Bescheidenheit nicht ungnädig aufnahme"[27]. Abgesehen davon, daß diese Kaiser aus eigenem wohlbegründeten Recht diese kirchlichen Maßnahmen getroffen zu haben scheinen, ist dieser letzte Satz bezeichnend für die Einstellung, daß die Wirkung einer Kirchenstrafe von dem Urteil und der Gnade des Herrschers abhänge, daß Bischöfe den Herrschern gegenüber nur Ratschläge erteilen dürften.

Ziemlich klar aber verrät uns die Einstellung Spannagels das, was er über die deutschen Kaiser des Mittelalters berichtet. Von Ludwig dem Kind heißt es: „Weilen er zu Rom die kayserliche Cron nicht vom Papst empfangen, so wollen die Pfaffen und andere mit denen Teutschen übel Gesinnte ihn nicht unter die Kayser zehlen"[28]. Dasselbe wird später auch bei Conrad I. vermerkt.

Es folgen nun die Ausführungen über die drei Heinriche, die mit ihrem Wortlaut zitiert seien[29]:

„Heinrich der IIIte ist der letzte von den Teutschen Kaysern gewesen, welcher der Päpste weltliche Gewalt hat in den gebührenden Schrancken halten können; nach ihme hat sich alles umgekehret. Er starb a 1056 von einem Stück Brodt ersticket.

De Henrico IV. Was ist ihme Merckwürdiges begegnet? R. Egbert Hertzog von Sachsen und Hanno Erzbischoff von Cöln entführeten ihn mit List; dadurch bekahmen die Bischöffe die Regierung in die Hände, und Henricus gabe alles weg, was man nur verlangte. Dieses gabe dem Papst Gregorio VII. Anlaß ihn der Simonie zu beschuldigen und groß Gewalt anzuthun. — Was für ein Ende nahme dieser Kayser? R. Nachdeme Henricus mit dem Zunahmen der Alte und der Grosse (senior et magnus) von Römischen Pabst unbegreiffliche Verfolgung ausgestanden, auch sich in 62 Schlachten gefunden, von denen er die meisten gewonnen, so muste er dannoch seinem Sohn Henrico V., welchen der Pabst wider ihn angereizet, das Reich cediren a 1105 weillen die Pfaffen seine eigenen Leuthe gegen ihme aufgehätzt; weilen er sich denen Wollüsten zu sehr ergeben, und seinen ministris gar zu viel autorität gelassen. Er starb im folgenden Jahr 1106 und sein Leichnam blieb 5 Jahr unbegraben.

De Henrico V. Wie gelunge dem Kayser Henrico dem Vten die mit dem Pabst wider seinen Herrn Vatter gepflogene Martialität? R. Nachdeme er auf päbstliches Anstifften seinen Vatter vom Thron gestossen, so muste er dem Pabst doch das Investitur Recht überlassen, weillen jener abermahl die Sachsen gegen ihme aufhetzete und auf alle Weise ihme das Regieren und das Leben sauer machte. Er starb Anno 1125."

Zu Lothars Regierung bemerkt Spannagel:

„De Lothario IIdo. Wie kahme er mit dem Pabst zu recht? R. Er muste ihme a 1133 bey seiner Crönung in Rom das Investitur Recht bestättigen. Starb Anno 1139"[30].

Auch Friedrich II. erscheint in vorteilhaftestem Licht: „Was ist von seiner Regierung zu mercken? R. Friderich der 2te war ein Regent von ausbündigen Tugenden. Alleine die Händel, so er mit dem Pabst hat haben müssen, haben ihme ein grosses Elend verursachet"[31]. Weiters fragt unser Geschichtslehrer: „Was hat Kayser Albrecht mit dem Papst zu schaffen gehabt? R. Bonifacius VIII. wollte seine Wahl nicht für rechtmässig erkennen. Endtlich aber verglichen sie sich under Bedingung Albrecht sollte den König in Franckreich Philippum pulchrum bekriegen und selbst König in Franckreich werden. Allein Albrecht hielt dieses nicht für rathsam. Im Gegentheil er hielt eine freundliche Unterredung

[27] Cod. 7732, S. 158.
[28] Cod. 7732, S. 324.
[29] Cod. 7732, S. 341—343.
[30] Cod. 7732, S. 344.
[31] Cod. 7732, S. 348.

mit dem Philippo und verheyrathete seinen ältesten Sohn Rudolphum mit dessen Schwester Blanca im Monath December 1299"[32]. Die Frage über Kaiser Ludwig IV. lautet: „Was ist von Ludovico IVto zu beobachten? R. Als er in Italien zog, umb sich zu Rom krönen zu lassen und die rebellirenden Stätte zu demüthigen, so widersetzte sich ihme Pabst Johannes XXII. so damahls zu Avignon residirte, befahl ihme, innerhalb 3 Monath aus Italien zu weichen, bis er von ihme die Investitur davon genommen. Die Guelfen waren auf des Kaysers seiner Seiten, und fingen ihre alte Trauer Spiele wiederumb an. Anno 1326 wurde der Kayser excommuniciret. Er aber macht einen anderen Pabst Nicolaum den 5ten und liesse auf den Reichstag erklären, daß der Pabst im Reiche, was die Wahl und alle weltliche Gewalt betrifft, im geringsten nichts zu schaffen hat"[33]. Friedrich III. erhält folgende Charakterschilderung: „Was ist in Sonderheit von Friderico III. zu mercken? R. Sein friedsames Gemüth, seine kluge dissimulation mit denen Päbsten anima morta in corpore vivo . . ."[34].

Diese Ausführungen, die ausführlich und einseitig die Ansprüche der Kaiser betonen und gar nicht versuchen, die Beweggründe der Päpste vor allem im Investiturstreit zu würdigen, hinterlassen vielmehr den Eindruck, daß die Pfaffen und die anderen den Deutschen Übelgesinnten in einen Topf zu werfen seien, daß das Unglück der Kaiser hauptsächlich den übertriebenen Ansprüchen der Päpste zur Last gelegt werden müsse und daß es wichtige Aufgabe der Kaiser sei, die weltliche Gewalt der Päpste in den gebührenden Schranken zu halten.

IV.

Es ist nun die Frage, wie diese Einstellung Spannagels zu erklären ist.

Soviel aus dem handschriftlichen Nachlaß Spannagels in der Nationalbibliothek zu entnehmen ist, kann man sagen, daß Spannagel kein Aufklärer war, wohl aber gehört er als typischer Vertreter jener Vorstufe der Aufklärung an, die durch ein neues säkularisiertes Recht des Regiments und besonders durch eine Steigerung des schon lange geübten Staatskirchenrechts den Absolutismus so festigte und betonte, daß die Herrscher bald aus eigenem Herrscherrecht in wichtige Funktionsbereiche der Kirche eingreifen zu dürfen glaubten. Obwohl sich damals am Wiener Hof anstelle des italienischen Einflusses immer mehr der französische durchsetzte und dort auch französische Literatur sehr heimisch wurde, war ja in Frankreich selbst zu der fraglichen Zeit vor 1733 die eigentliche Aufklärung erst in Entstehung begriffen. Es werden demgemäß im Geschichtsunterricht Maria Theresias häufig französische Quellen angegeben, die jedoch noch meist der Geistesrichtung eines Bossuet und Calmet angehören.

Daß Spannagel mit der im vorausgegangenen Jahrhundert aufgekommenen rationalistischen und säkularisierten Natur- und Staatsrechtslehre wohl vertraut war, zeigt vor allem das unvollendete lateinische Werk: „Adversaria ad instituendum methodum recte vindicandi caesaream in ditiones quasdam italicas superioritatem idoneam"[35]. Der Traktat stammt ziemlich sicher aus den späten Zwanzigerjahren[36], und Spannagel wendet sich darin scharf gegen die Beweismethode der Verfasser zweier anonymer Werke, in denen die Reichsunabhängigkeit von Toscana mit Florenz sowie der Herzogtümer Parma und Piacenza bewiesen werden sollte. Diese stützten ihre Behauptungen durch Berufung auf die neue Staats- und Völkerrechtslehre eines Grotius und Pufen-

[32] Cod. 7732, S. 356.
[33] Cod. 7732, S. 360.
[34] Cod. 7732, S. 372.
[35] Cod. 15301, 1.
[36] Vgl. die beiden über ähnliche Themata in Italien gedruckten Werke Spannagels: v. Mosel, a. a. O., S. 148.

dorff. Im Laufe seiner ausführlichen Widerlegung dieser Werke zeigt es sich nun, daß Spannagel diese Lehren sehr genau kennt und ihnen auch beitritt; ja, er sucht seine Gegner mit ihren eigenen Waffen zu besiegen, indem er ihnen beweist, daß sie die Prinzipien dieser Lehrer nicht vollständig erkannt und nicht richtig angewandt hätten. Obwohl in seinen langen Ausführungen vom Gemeinwohl als Aufgabe des Staates, vom *jus naturae et populorum* sowie vom *jus Majestatis* und *jus summum* viel die Rede ist und damit mehr oder weniger ausdrücklich ein absolutes Herrscherrecht gemeint ist, aus dem sich später durch einfache Anwendung auf das Verhältnis zur Kirche das josephinische System entstand, findet man bei Spannagel noch keine solche Anwendung. Als Konsequenz seiner Prinzipien verneint er wohl jeden päpstlichen Rechtsanspruch auf die obgenannten Gebiete in Italien, obwohl die Päpste durch Jahrhunderte eine Oberhoheit faktisch ausgeübt hatten. Er wagt es aber nicht, den Kirchenstaat selbst als ein Reichslehen zu bezeichnen oder gar dem Papst das Recht auf jede weltliche Herrschaft abzusprechen, was er konsequent ebenfalls folgern könnte. Wie er nicht direkt an offensichtlichen Rechten der Kirche und an der Würde des Papsttums zu rütteln wagt, so findet man noch weniger Anzeichen dafür, daß er etwa an der Autorität der Heiligen Schrift oder an den Hauptdogmen der Kirche gezweifelt hätte, wie auch die breite Behandlung des Alten Testaments im Geschichtsunterricht beweist und das Bemühen, Aussagen der Naturwissenschaft und der antiken Schriftsteller mit der Heiligen Schrift in Einklang zu bringen[37].

Die Einstellung Spannagels ist demnach zur Hauptsache als bloße Papstfeindlichkeit zu bezeichnen. Dabei hat er es aber mit den meisten seiner Zeitgenossen gemein, von dem Glanz und den Segnungen des Absolutismus und des zentralistischen Staates, geblendet, jeden Blick für die Eigenrechte der Kirche immer mehr zu verlieren und mit übertriebenem Mißtrauen und fast kindischer Empfindlichkeit bei Spannungen mit dem Hl. Stuhl zu reagieren.

Daß diese Spannungen, die schon in den Jahren Papst Innocenz' XII. (1691 bis 1700) zwischen dem Wiener Hof und Rom häufiger auftraten und bald durch den Spanischen Erbfolgekrieg, in dem Papst Clemens XI. wirklich den Franzosen zuneigte, auf einen äußersten Höhepunkt gesteigert wurden, tatsächlich die Hauptursache für diese papstfeindliche Einstellung bei Spannagel waren, zeigt sich sehr deutlich in seinem Werk: „Anti Clementina Historia, contra calumnias scriptoris de vita et rebus gestis Clementis XI. Pontificis Max.", das in zwei handschriftlichen Bänden vorliegt und nach der Bemerkung am Titelblatt im Jahre 1727 gedruckt und im Konklave zu Rom im Jahre 1730 vor der Wahl des Papstes Clemens XII. unter den Kardinälen verteilt wurde[38]. Darin wendet er sich gegen den anonymen Verfasser eines 1727 erschienenen Buches: „De vita et rebus gestis Clementis XI. Pontificis Maximi"[39], worin der Standpunkt des Papstes im Verhältnis zum Kaiser dargelegt und verteidigt wird. Diesem wirft Spannagel in einer 58 Seiten langen Einleitung alle möglichen Formen des Mißbrauches der Geschichte vor und nennt ihn oft einen Verleumder und Lügner[40]. Dann versucht er das Odium, das auf dem Titel seiner Gegenschrift lastet, abzuwälzen, indem er behauptet, nichts gegen die Persönlichkeit des 1721 verstorbenen Papstes zu haben, wovon sich später das genaue Gegenteil herausstellt, wohl aber gegen den verleumderischen Biographen oder die Hintermänner desselben. Er schreibt: *Ante omnia autor de titulo, Anti Clementina pauca praefatur, ut invidiam a vocabulo removeat .... Minime gentium est Anti Clemens quidem liber ... Atqui liber de vita et rebus gestis Clementis XI. S. Pontificis si*

[37] Cod. 7731, Bl. 8 und 11.
[38] Cod. 5546 und 5547.
[39] Cod. 5546, S. 54.
[40] Ebd. passim; S. 102: *...atque ideo non mendax tantum, sed fallax etiam est auctor vitae Clementinae.*

excipias, quae ad Albanorum rem privatam, originem et Clementis ecomia spectant, minus est opus historicum, quam apologeticum pro Clemente vel Albanis; magis satyricum, maximam partem contra eos, quos Albani odio habuerunt, quam justa biographia. Hinc Austriacarum Principum mentio rara cum aliqua laude; Divi Josephi Imperatoris vero memoria perpetuum manifesto vituperando inquinata. Quare quemadmodum Vita Clementis XI. est revera ‚Anti Josephina' eodem modo vita Josephi oportet esse Anti-Clementina . . .[41].

Dann erst beginnt die historische Widerlegung des Buches, wobei er meist die mißfälligen Sätze daraus zitiert und sie sehr umständlich durch zeitgenössische Dokumente und lange Nuntiatur- und Gesandtschaftsberichte des kaiserlichen Hofes widerlegt. Dabei tauchen all die heftigen Vorwürfe gegen den päpstlichen Hof, die in den erregten Jahren des Spanischen Erbfolgekrieges erhoben worden waren, wieder auf und Spannagel beharrt hartnäckig und mit heftigen Ausfällen auf ihrer Berechtigung. Beginnend mit der schon unter Innocenz XII. beginnenden profranzösischen Einstellung der Kurie, betont er dann die Machenschaften bezüglich des Testaments des letzten spanischen Königs, an denen Clemens XI. noch als Kardinal teilhatte, und legt ihm eine schwere Mitschuld am Kriege zur Last. Dann behandelt er ausführlich die Parteinahme des Papstes für Frankreich während des Krieges, dessen ungerechte Ansprüche auf Parma und Piacenza und das angeblich respektlose Benehmen gegenüber Kaiser Joseph I. bei dessen Regierungsantritt. Er zeigt, daß der Papst selbst verantwortlich gewesen sei für die Maßnahmen des Kaisers in Italien, für die Einhebung der Kriegssteuer beim dortigen Klerus und für die Operationen der Truppen auf päpstlichem Gebiet. Dann ergeht er sich in schweren Anschuldigungen gegen die Ungerechtigkeit der Exkommunikation, die gegen den Herzog von Parma, gegen die Berater und Heerführer des Kaisers und indirekt gegen diesen selbst als Drohung gerichtet war und lobt das Gegenmanifest des Kaisers.

Dieses spannungsgeladene Kapitel der Geschichte über den Kampf des selbstbewußten und absolutistisch denkenden Kaisers Joseph I. mit dem Papst, der ebenfalls zäh an seinen alten Rechten festhielt und das Mittel zur Erhaltung seiner Unabhängigkeit in einer Begünstigung Frankreichs gegenüber einem Übergewicht der Habsburger sah, ist durch ausgezeichnete Darstellungen weitgehendst geklärt worden[42]. Da Clemens XI. als franzosenfreundlich galt und sich auf seinem Gebiet französische Truppen befunden hatten, überfluteten die Kaiserlichen im Jahre 1706, als sie in Italien die Oberhand gewannen, auch päpstliche Gebiete und setzten sich vor allem in Parma und Piacenza fest, das der Kaiser als Reichslehen behandelte, worauf aber auch der Papst jahrhundertealte Hoheitsrechte ausübte. Auch auf scharfe Vorstellungen des Papstes hin, zog man die Truppen nicht mehr zurück. Darauf erließ Clemens XI. am 27. Juli 1707 eine Bulle, in der alle mit der Großen Exkommunikation belegt wurden, die sich in Parma und Piacenza oberherrliche Rechte und das Recht der Besteuerung des Klerus angemaßt oder dies gebilligt oder unterstützt hätten. Pastor sagt dazu: „Prinz Eugen verachtete die Exkommunikation, die sich in erster Linie gegen ihn richtete. Er fuhr mit seinen Kontributionserhebungen fort und riet dem Kaiser, eine scharfe Resolution zu fassen und Sr. päpstlichen Heiligkeit keineswegs zu gestatten, daß sie sich ‚in die Temporalia so weit vermische und

---

[41] Cod. 5546, S. 58—59.

[42] Die wichtigsten Darstellungen: C. V. Noorden, Europäische Geschichte im 18. Jahrhundert. I. Abt.: Der Spanische Erbfolgekrieg, 3 Bde., Düsseldorf 1870; Markus Landau, Rom, Wien, Neapel während des spanischen Erbfolgekrieges, Leipzig 1885; L. v. Pastor, Geschichte der Päpste, Bd. XV, S. 27—50; Hugo Hantsch, Reichsvizekanzler Friedrich Karl Graf von Schönborn (1674—1746), Augsburg 1929; Hans Kramer, Habsburg und Rom in den Jahren 1708—1709 (Publikationen des Öst. Histor. Instituts in Rom 3), 1936.

einmenge'"[43]. Und wirklich wurden die Maßnahmen noch verschärft; die Einkünfte der Kurie aus den Gebieten von Neapel und Mailand wurden beschlagnahmt, für päpstliche Schreiben das Placetum eingeführt und schließlich durch die Truppen des Kaisers die Grafschaft Comacchio erobert, die allgemein als päpstliches Gebiet anerkannt war. Auf erneute Beschwerde und Warnungen des Papstes erfolgte als Antwort auf die Bulle des Vorjahres ein kaiserliches Manifest vom 26. Juni 1708, das von Landau als die vielleicht schärfste Schrift bezeichnet wird, die je von einem Kaiser aus dem Hause Habsburg gegen den Papst ergangen sei[44]. Das päpstliche Breve und die Exkommunikation wird darin für null und nichtig erklärt, weil die Herzogtümer Reichslehen seien und dieses kaiserliche Recht durch die Kühnheit des Papstes, in weltlicher Angelegenheit mit geistlichen Waffen vorzugehen, nicht gefährdet werden könne, vielmehr falle die Zensur nach Lehre der Väter und Konzilien auf jene zurück, welche sie ungerecht auszusprechen gewagt hätten[45]. Diese Ereignisse hatten in Wien eine ganze Welle antipäpstlicher Affekte zum Ausbruch gebracht, die sich auch in mehreren damals erschienenen Schriften gegen päpstliche Rechte ausdrückten[46]. Diese feindliche Stimmung vereinigte sich mit jansenistischen und gallikanischen Einflüssen von den Niederlanden und Frankreich her und fand immer wieder neue Nahrung in den sich bis zum Tode Clemens XI. und auch nachher vereinzelt fortsetzenden Streitigkeiten mit Rom[47]. Diese verbitterte Haltung scheint Spannagel, der damals mitten im Geschehen stand, für sein Leben mitgenommen zu haben und in diesem Lichte betrachtete er forthin auch die Papst- und Kaiserrivalitäten des Mittelalters.

Nach dem Motto: *Habentque vetusta suos pulchros cum novis nexus*[48], behandelte er mit der gleichen Tendenz wie im Geschichtsunterricht Maria Theresias schon 11 Jahre vorher die mittelalterliche Geschichte Italiens in dem Werk: „Dissertatio de ducatibus Parmae et Placentiae S. R. Imperio nexu feudali subiectis"[49]. Auch hier verneint er entschieden die Frage, ob dem Hl. Stuhl jemals das *dominium directum* auf diese Gebiete zugestanden sei; er beweist dies aber hier

[43] Pastor, Bd. XV, S. 35.

[44] Landau, S. 361 nach Pastor XV, S. 40 Anm. 1.

[45] *Verum memoriae nunc haud absque justo doloris sensu cogimur, ministros curiae Romanae eo abreptos esse, ut ausi fuerint ad stuporem universi et cum rei publicae christianae scandalo saecularibus in rebus spiritualia arma intendere etc. Irritus idcirco labor fuit et vix non explosione dignus, quo allegati in supra dicta declaratione pontificis judicium in causa propria arrogare et ope bullarum eiusmodi jura territoriorum sibi asserere conati sunt etc. Et cum juxta Sanctorum Patrum conciliorumque mentem non illis, quibus sed his, a quibus iniuste infliguntur, timendae sunt censurae, nos judici omnis carnis cordiumque scrutatori omnipotenti Deo etc.* Diese Stellen aus dem Manifest Josephs I. zitierte Kaunitz in dem Vortrag an Maria Theresia über die Bedeutung der Exkommunikation des Herzogs von Parma im Jahre 1768. F. Maaß, Der Josephinismus, I. Bd., Nr. 121.

[46] Pastor, Bd. XV, S. 40—41.

[47] Vgl. L. A. Veit, Die Kirche im Zeitalter des Individualismus, I. Hälfte (Kirchengeschichte, hrsg. von Kirsch), Freiburg-Br. 1931, S. 33—36: Eine Zusammenfassung dieser Spannungen und ihrer Anlässe unter Karl VI. Es beginnt mit dem Einspruch des Nuntius gegen die Kaiserwahl Karls VI., es folgen Auseinandersetzungen über die Kompetenz der Nuntien, wegen Ernennung von vorgeschlagenen und geforderten Kardinälen, die zähen Verhandlungen wegen Comacchio, die erst 1724 durch Rückgabe an den Papst beendet wurden, und schließlich wirbelte in Deutschland noch die Einführung des „Officium Sti. Gregorii VII. Papae" vielen Staub auf, weil darin die Absetzung Kaiser Heinrichs als Ausfluß der höchsten geistlichen Gewalt berichtet wurde. Gerade der Nachhall dieses jüngsten Streitfalles vom Jahre 1728 ist in den oben zitierten Fragen des Geschichtsunterrichtes noch deutlich spürbar.

[48] Adversaria etc. (Cod. 15301, 1), S. 3.

[49] Cod. 13721.

nicht mit den Prinzipien der oben genannten Natur- und Staatsrechtslehre, sondern behauptet einfach, daß alle Zusagen, die mittelalterliche Kaiser gegenüber den Päpsten gemacht hätten, von diesem durch Intrigen und Täuschungen, wie durch moralischen Zwang abgerungen worden seien und zudem diesen kaiserlichen Verzichten niemals die Zustimmung sämtlicher Reichsfürsten hinzugetreten sei. Er beschreibt wieder die unsäglichen Leiden, die Kaiser Heinrich IV. durch Papst Gregor VII. erleiden mußte, die Intrigen der Päpste gegen die folgenden Kaiser bis Friedrich II. wegen der sogenannten Mathildischen Schenkungen und vieles andere. Dagegen hebt er von Kaiser Heinrich III. hervor, wie er mehrere Päpste aus eigener Macht einsetzte und bricht dabei in den geradezu pathetischen Ausruf aus: *Tanta haec Caesaris auctoritas, tanta potestas, illi successoribusque initio deinceps fuit; neque ignotum cuiquam est, quid odium istud Henrico IVto et Vto molestiarum creavit!*[50]

V.

Es bleibt nun noch die Frage, ob dieser Geschichtsunterricht, den die junge Erzherzogin Maria Theresia bei Spannagel genoß, einen solchen Einfluß auf ihre Bildung ausübte, daß darin auch zum Teil ein Grund für die Art ihrer späteren Entscheidungen als Kaiserin gesucht werden darf.

Peter Reinhold schreibt in seiner Biographie Maria Theresias: „Ob dieser Geschichtsunterricht bei Maria Theresia wirklich ein besonderes historisches Interesse geweckt hat, wie ihr nachgerühmt wurde, ist mehr als zweifelhaft; aus ihrer späteren Zeit jedenfalls haben wir keine Beweise dafür, daß sie sich mit historischen Büchern irgend welcher Art befaßt hat, und aus ihren mündlichen und brieflichen Äußerungen können wir höchstens feststellen, daß sie offenbar in der Geschichte des klassischen Altertums besser zu Hause war als in der deutschen." Es stimmt allerdings, daß im Geschichtsunterricht damals als einem Erbe der Renaissance auf die Geschichte des klassischen Altertums, vermischt mit antiker Literatur und Mythologie, das Hauptgewicht gelegt wurde und demgegenüber die Geschichte der letztvergangenen Jahrhunderte zurückstand. Es nimmt deshalb auch nicht Wunder, wenn Maria Theresia in diesen Sparten mehr Versiertheit verrät und deshalb sich vielleicht auch ihre Neigung dahin ausgerichtet hat. Es scheint jedoch kein triftiger Grund vorhanden zu sein, ihr das besondere Interesse an der Geschichte, deren Studium Arneth ausdrücklich als ihre Lieblingsbeschäftigung bezeichnet, abzusprechen[51]. Daß in mündlichen und brieflichen Äußerungen nicht sehr viel von Geschichte und Geschichtskenntnissen zu finden ist, läßt sich aus deren Charakter verstehen, noch mehr daraus, daß die Kaiserin später kaum mehr Zeit fand, sich mit geschichtlichen Büchern zu beschäftigen, wiewohl sie es aber wenigstens von Amts wegen manchmal tat, wobei sie aber mehr Wert auf den praktischen Nutzen der Geschichtsforschung legte[52].

Aber gerade wenn man bei Maria Theresia eine wenig gründliche Kenntnis vor allem der neueren Geschichte und wenig Beschäftigung mit ihr in späteren

---

[50] Cod. 13721, S. 22.

[51] Arneth, Bd. I, S. 13.

[52] Dies beweist z. B. die Tatsache, daß sie als Kaiserin in der großen Biographie Kaiser Karls VI., die ihr Spannagel vorlegte, gerne noch mehr Verteidigung ihrer Rechte gefunden hätte. Vgl. Coreth, S. 81. Der Briefwechsel darüber Cod. 8434. Ein anderes Beispiel ist eine Weisung Maria Theresias vom Jahre 1760 an Anton Roschmann den Älteren, Universitätsbibliothekar zu Innsbruck, er solle sich nicht nur „mit dem grauen Altertum, sondern auch mit der neuesten tyrolischen Landesgeschichte und den landesfürstlichen Rechten seit dem 12. Jahrhundert" befassen. Vgl. Otto Stolz, Geschichte des Landes Tirol, Bd. I, Innsbruck 1955, S. 43.

Jahren annehmen will und annehmen kann, ist es keineswegs ausgeschlossen, sondern vielmehr wahrscheinlich, daß gerade die Mangelhaftigkeit, Tendenz und Einseitigkeit ihres Geschichtsunterrichtes, von dem sie später hauptsächlich zehren mußte, sich in den Entscheidungen der Kaiserin entsprechend ausgewirkt hat.

Es ist anzunehmen, daß Spannagel, vor allem was die Geschichte der christlichen Ära und die neueste Zeit betrifft, doch mehr sagte, als in den Heften enthalten ist. Vor allem wird er kaum geschwiegen haben von den oben genannten Vorgängen zur Zeit Kaiser Josephs I. und von den Spannungen mit Rom unter dem regierenden Kaiser, dem Vater der Erzherzoginnen. Sollte dies aber nicht geschehen sein, so entging der jungen und aufgeschlossenen Thronfolgerin sicher nicht die Atmosphäre des Mißtrauens und der Feindseligkeit gegen den päpstlichen Hof, die weitgehend auch in Wien nachwirkte, vor allem bei denen, die jene Ereignisse selbst miterlebt hatten, wie Spannagel.

Diese allgemeine Atmosphäre der Unklarheit über das Rechtsverhältnis von Staat und Kirche, die übrigens an den anderen europäischen Fürstenhöfen, wo der Absolutismus sich noch ungehemmter auswirkte als in Österreich, noch stärker in Erscheinung trat, muß auch, durch die Tendenzen des Geschichtslehrers gestärkt, in gleicher Weise die Anschauungen der zukünftigen Monarchin geprägt haben[53]. Und dies um so mehr, als es allenthalben an einem Gegengewicht mangelte, das dieser Strömung die Waage zu halten im Stande gewesen wäre[54]. Daß das übersteigerte Herrscherbewußtsein, sich auch in Fragen bezüglich der Kirche nur Gott und nicht auch der kirchlichen Autorität gegenüber verantwortlich zu fühlen, durch den Geschichtsunterricht nur gefördert wurde, beweist die Art, wie dort von den Bischöfen als Staatsdienern gesprochen wird[55]. In die gleiche Richtung geht es, wenn vom Verhältnis des Papstes zu den Herrschern mit einer abschwächenden Wendung immer nur allgemein die Rede ist als von einer *potestas mere spiritualis ac figurato modo paterna* oder von einer *species religiosae observantiae*, wobei sich unausgesprochen darunter die Meinung verbirgt, daß der Papst in allen Bereichen den Herrschern gegenüber nur Ratschläge erteilen dürfe, wie ein Vater seinen erwachsenen Söhnen[56].

Durch solche unklare Begriffe und Anschauungen belastet, konnte es dann leicht geschehen, daß die Kaiserin, besonders wenn sie sich durch den päpstlichen Widerstand in ihren Plänen gestört oder in ihrer Ehre verletzt fühlte, sich zu wichtigen und weittragenden staatskirchlichen Entscheidungen herbeiließ und sich auch noch dazu berechtigt glaubte. Gerade die Unsicherheit in den Prinzipien und das durch Tendenz verfälschte Halbwissen von den geschicht-

[53] Über die Anschauungen der Kaiserin über Wesen und Aufgabe der Kirche vgl. Maaß, Der Josephinismus, Bd. I, S. 83.

[54] Ein solches Gegengewicht kann auch nicht eigentlich in der Frömmigkeit der Kaiserin gesucht werden; denn es muß bemerkt werden, daß eben diese Frömmigkeit mehr den Charakter einer habsburgischen Hausandacht trug, das heißt, vorzüglich individualistisch, dynastisch und jansenistisch gefärbt war und daher aus sich keineswegs die Gewähr bot, gerade in der Kirchenpolitik eine sichere Führerin zu sein. Vgl. F. Walter, Die religiöse Stellung Maria Theresias: Theol. prakt. Quartalschrift 105 (1957) 34—47. Dazu als Kritik F. Maaß, Maria Theresia und der Josephinismus: ZkTh 79 (1957) 201—213.

[55] Oben wurde schon erwähnt der Kommentar zum Benehmen des Kaisers Theodosius gegenüber Ambrosius und die darin verborgene Haltung. Cod. 7732, S. 158.

[56] Vgl. Bibl. Pal. Vind. S. n. 31, Bl. 55, wo Spannagel in einem Zusatzkapitel zur Anti Clementina etc. dem Verfasser der Vita Clementis XI. vorwirft: *Species religiosae observantiae, cum notione cujusdam obedientiae servilis confundit; permiscetque effectus autoritatis mere spiritualis, ac figurato modo, paternam, cum illis, qui consequuntur dominium herile temporale, quod cum spirituali non sine maligna dexteritate, et vocabulis ad id compositis, promiscuum habet.*

lichen Tatsachen, machten es den Ratgebern der Kaiserin leicht, sie auch durch geschichtliche Argumente in ihrem staatskirchlichen Sinn zu beeinflussen. Vor allem der Staatskanzler Kaunitz ermangelte nicht, ihr zur gelegenen Zeit und im gewünschten Lichte dargestellt, Beispiele und Präzedenzfälle aus der reichen Geschichte des Staatskirchentums in Erinnerung zu bringen[57].

Wir haben für dieses sein Vorgehen ein besonders anschauliches Beispiel an dem entscheidenden Punkt der Einführung des josephinischen Systems in Österreich durch die Bestätigung der Geheiminstruktion für die Giunta Economale in Mailand am 15. Juni 1768, die als Magna Charta des neuen Staats-Kirchentums bezeichnet wird[58]. Diese wichtige Entscheidung wurde unmittelbar vorbereitet durch einen Vortrag des Staatskanzlers Kaunitz vor der Kaiserin am 20. März 1768. Der Anlaß hiezu war die Exkommunikation des Herzogs von Parma, die wegen seiner staatskirchlichen Maßnahmen erfolgt war und die auch von der Kaiserin als gegen sich gerichtete Drohung empfunden wurde. Zumal der Herzog bald ihr Schwiegersohn werden sollte, war sie sehr verstimmt und diese Lage wurde sogleich von Kaunitz für seine Pläne ausgenützt. Der Vortrag, der zugleich schon die Grundsatzfrage voll aufrollt und die Prinzipien des neuen Systems andeutet, enthält mehrere Beweisführungen aus der Geschichte des Staatskirchentums[59].

Diese Ausführungen mußten die Kaiserin lebhaft an den Geschichtsunterricht ihrer Jugend erinnern, dem die Sätze des Vortrags manchmal fast bis zum Gleichklang der Worte nahekommen. Das Verblüffendste aber an der Sache ist, daß sich die Kaiserin jetzt in eine ähnliche Lage versetzt sah, wie weiland ihr hochverehrter Oheim Joseph I., der ebenfalls durch eine Exkommunikation eines Herzogs von Parma indirekt mit derselben Strafe bedroht worden war. Der neue, jedoch viel gefährlichere Geschichtslehrer Maria Theresias griff begierig nach diesem Vorbild und brachte ihr in Erinnerung, wie damals der päpstlichen Bulle „ein sehr standhaft verfaßtes kaiserliches Manifest unterm 26. junii 1708 entgegen gesetzet" worden sei und zitiert sogar einige, oben in Fußnote 45 angegebene Sätze daraus. Dann fährt er fort: „Wornächst dann endlichen das erwehnte Breve in seinem ganzen Inhalt vor null und nichtig erkläret, auch die Bedrohung für Geist- und Weltliche hinzugefüget worden, daß die Übertretter der kaiserlichen Gebotte mit Confiscation ihrer Güter und an dem Leib auf das schärfeste bestraffet werden sollten. Diese ernsthafte Sprache und die Abschickung kaiserlichen Troupen in das päbstliche Gebieth waren auch von der Würkung, daß der römische Hof gelindere Seiten aufzuziehen und die Excommunications Sprache fallen zu lassen sich veranlasset sahe." Nach einem analogen Beispiel des Königs von Sardinien bemerkt er dann abschließend: „Die vorangeführte Beyspiele dienen unter andern zur überzeugenden Probe, daß zwar die Päbste noch in diesem saeculo ihre vorhinige Usurpationen über die weltliche Fürsten zu behaupten nichts unversucht gelassen, daß aber der Gebrauch geistlicher Waffen in weltlichen Angelegenheiten ohne Würkung verblieben und nicht einstens die Aufhebung der ungültigen Excommunicationen angesucht, sondern selbige durch nachdrucksam verfaßte Menifesten cassiret, anulliret und für das, was sie sind, nämlich für einen Misbrauch des geistlichen Hürten Amts erkläret worden, welchem die weltliche Fürsten nicht nur ohne mindeste Verlezung ihres Gewissens und der Religion sich widersetzen können, sondern zu Beobachtung ihrer Regentenpflichten und zu unverlezter Aufrecht-

[57] Maaß, Bd. I, enthält von den Vorträgen des Staatskanzlers Kaunitz an Maria Theresia solche Andeutungen und Erinnerungen: Nr. 79. 85. 87. 135. 153; als Hauptbeispiel 121. Dazu die prinzipielle Denkschrift Nr. 130a und ähnlich Nr. 150; vgl. dazu auch dort die Vorarbeiten von Kaunitz Nr. 157 und 158.

[58] Maaß, Bd. I, S. 80.

[59] Maaß, Bd. I, Dokument Nr. 121.

erhaltung ihrer von Gott verliehenen, unabhängigen weltlichen Macht sich zu widersetzen verbunden gewesen." Auf diese regelrechte Geschichtslektion ging die Kaiserin ohne Widerspruch ein und faßte im Gefolge die empfohlenen Beschlüsse. Wenn sie von ihrem früheren Geschichtsunterricht her ein anderes, objektiveres und auch den kirchlichen Standpunkt berücksichtigendes Bild von diesen geschichtlichen Ereignissen gehabt hätte, wäre sie bei solchen Aussprüchen ihres Kanzlers doch wohl stutzig geworden und hätte ihm nicht so bedenkenlos ihr Vertrauen geschenkt.

REZENSIONEN

Angelo Paredi, S. Ambrogio e la sua età. Seconda edizione ampliata. Kl. 8° (XVIII und 561 S., 32 Tafeln, 22 Abbildungen). Mailand, 1960, Ulrico Hoepli.

Vor 20 Jahren ist die Erstauflage dieser Ambrosiusbiographie erschienen. Inzwischen hat der Verf. unermüdlich daran weitergearbeitet und die gesamte neue Literatur zum Thema, auch und besonders die deutsche, fleißig benützt. So haben wir ein zum großen Teil neues Werk vor uns. In 18 Kapiteln zieht das ganze reiche Leben des Menschen und Bischofs Ambrosius an uns vorüber, immer auf dem Hintergrund seines Zeitalters, des in dauerndem Kampf, in fast atemloser Spannung zwischen Heidentum und Christentum, arianischer oder katholischer Reichskirche stehenden vierten Jahrhunderts. Besonders dankenswert ist die auf Grund der neuesten Forschungen verbesserte Chronologie des ambrosianischen Zeitalters, die fast überall nunmehr als gesichert gelten kann und sonst noch nirgendwo so zuverläßig zusammengefaßt erscheint. Um nur einige Daten zu nennen, die bisher noch als umstritten galten: Geburtsjahr des A. wahrscheinlich 334 (nicht 340), Bischofsweihe sicher 7. 12. 374 (nicht 373, wie nach Campenhausen, Dudden, Palanque viele andere gegen die traditionelle Datierung wissen wollten), daher De virginibus, De viduis 377, bald darauf auch De Cain und De virginitate; Tod des Bruders Satyrus und damit die Trauerreden De excessu fratris, Frühjahr 378 (nicht 375, wie in letzter Zeit behauptet wurde), Konzil von Aquileia wieder September 381 (nicht während des Constantinopolitanum I, wie Palanque meinte), die erste diplomatische Mission des A. durch Valentinian II. an den Usurpator Maximus nach Trier Ende 383, bald nach Gratians Ermordung, die zweite Herbst 384 (wie einst Rauschen, von Campenhausen, De Labriolle, neuerdings auch Grumel und Ensslin, gegen Palanque, der Sommer 386 für die zweite ansetzt). Kampf des Bischofs gegen den Kaiserhof von Mailand wegen der Abtretung einer Basilika an den Arianerbischof Mercurinus Auxentius in zwei Etappen, Frühjahr 385 und Frühjahr 386; Gründonnerstag 2. April 386 Datum der Epist. 20 an Marcellina.

Diese trockenen Zahlen sollen aber nicht den Eindruck erwecken, als handle es sich in dieser Ambrosiusvita vor allem um chronologische Probleme. Diese erscheinen vielmehr nur in den auf jedes Kapitel folgenden Anmerkungen, worin überdies Literatur und Quellen genau verzeichnet sind. Das Leben des hl. A. selbst wird dadurch nicht gestört. Es ist mit Schwung und Begeisterung geschrieben von einem echten Mailänder, und doch wieder mit der *sobria ebrietas*, mit dem nüchternen und stets ausgewogenen Urteil des Historikers Paredi, der durch seine Forschungen auf dem Gebiet der Mailänder Liturgiegeschichte seine Urteilskraft längst bewiesen hat. Den Abschluß bilden ein alphabetisch geordneter Überblick über die Werke des Heiligen (auch De sacramentis!) mit Angabe ihrer Abfassungszeit, eine sehr gute „Chronologie des ambrosianischen Zeitalters" mit den Stemmata der Kaiserfamilien, ein Verzeichnis der wichtigsten Eigennamen, ein Index der Tafeln und der Illustrationen. Gerade in ihnen wird zugleich ein anschauliches Bild der zeitgenössischen Mailänder Kunst geboten, soweit sie zum Text in innerer Beziehung steht. Der hochverdiente Mailänder Verlag Ulrich Hoepli wollte mit dieser besonders glänzenden Ausstattung zugleich sich selbst ein Denkmal setzen zur Erinnerung an den 7. Dezember 1870, den Festtag des hl. Ambrosius vor 90 Jahren, an dem der Gründer des Verlags mit der Postkutsche von Zürich über den Splügenpaß nach Mailand kam. Zu solch sinnreichem Denkmal kann man dem Verleger nur herzlich gratulieren. Einen einzigen Wunsch möchte ich anfügen: Möge dieses Ambrosiusleben bald einen Übersetzer finden, der der vortrefflichen Sprache des Originals gewachsen ist. Denn wir haben noch keine deutsche Ambrosiusbiographie, die auf der Höhe unserer Zeit stünde. Diese könnte es sein und Ambrosius hätte auch uns Deutschen so viel zu sagen. Hans

Lietzmann hat ihn kurz vor seinem Tod mit diesen Worten gezeichnet: Ambrosius „gehörte schon zu den Großen dieser Welt, ehe er Bischof wurde... Theodosius vergab sich nichts, wenn er sich vor dem Manne beugte, in dem sich die klassische Würde römischer Staatsgesinnung mit dem tiefen Ernst christlicher Lebensauffassung vereinigte" (Geschichte der Alten Kirche IV, Berlin 1944, 88).

Otto Faller S. J.

Aktuelle Fragen zur Eucharistie. Herausgegeben von M. Schmaus. 8° (196 S.). München 1960, Hueber. Geb. DM 12.80.

In diesem Sammelband werden die Referate und Diskussionsbeiträge veröffentlicht, die auf der Tagung der deutschsprachigen Dogmatiker in Passau 1959 gehalten wurden. Dieser Ursprung der Beiträge erklärt es, daß hier vor allem Probleme aufgeworfen und besprochen werden. Das Buch richtet sich somit an die Theologen. K. Rahner erörtert das Problem ‚Wort und Eucharistie' (dazu Näheres in diesem Heft in der Besprechung von Rahners viertem Band der Schriften zur Theologie); M. Schmaus behandelt von seiner Meßopfertheorie her das Thema ‚Christus, Kirche und Eucharistie', J. Auer beschäftigt sich mit den Wirkungen der Eucharistie im Thema ‚Einheit und Frieden als Frucht der eucharistischen Mahlgemeinschaft' und Kl. Mörsdorf spricht über ‚Die Träger der eucharistischen Feier' (dieser Beitrag findet sich auch in der Festschrift Pro mundi vita). Die Diskussion scheint sich vor allem an den Referaten von A. Winklhofer und L. Scheffczyk entzündet zu haben. Winklhofer befaßte sich mit der ‚Eucharistie als Opfer, Speise und Anbetung', wobei er die in der Wandlung geschehende Speisewerdung Christi, die er als Geschehen am Herrn selbst versteht, in den Mittelpunkt seiner Überlegungen stellt und in ihr auch den Opfercharakter der Eucharistie sehen will. Bezüglich dieses letzten Punktes wird man sich gern der Kritik anschließen, die J. Schildenberger in seinem Diskussionsbeitrag geübt hat.

Ein Punkt, der den Dogmatikern immer schwer zu schaffen macht, ist die Anwendung der Begriffe Substanz und Spezies (bzw. Akzidens) auf die Eucharistie. Winklhofer hat diese Frage gestreift (S. 94), in B. Weltes Diskussionsbeitrag zum Referat von Scheffczyk über ‚Die materielle Welt im Lichte der Eucharistie' wurde sie zum Thema. W. schlägt vor, „die materiell seienden Elemente wie Brot und Wein anstatt von ihrem physikalisch gedachten An-sich auch und vielleicht besser von ihrem Bezugszusammenhang her zu verstehen" (S. 190). So ist Speise vom Bezugszusammenhang mit Mahl her Speise, außerhalb dieses Bezugszusammenhangs aber nicht mehr Speise, sondern etwa ein Gefüge von Molekülen. „Der Bezugszusammenhang bestimmt, daß das Seiende je als dieses oder als jenes ist" (S. 191), d. h. er bestimmt das Sein des Seienden oder, wenn man es so nennen will, die Substanz. Eine Änderung des Bezugszusammenhangs ist daher eine Änderung der so verstandenen Substanz eines Dinges, also eine Transsubstantiation. Bezugszusammenhänge können auch gestiftet und verpflichtend sein; das geschieht z. B. wenn ein Tuch von bestimmter Farbe von der maßgebenden Autorität zur Fahne erklärt wird. In der Eucharistie hätten wir nun einen von Gottes Offenbarung gestifteten und daher schlechthin verpflichtenden neuen Bezugszusammenhang der Elemente Brot und Wein: den des eucharistischen Mahles. Die Transsubstantiation geschähe dementsprechend durch diese Änderung des Bezugszusammenhangs, ohne daß eine „Wandlung der physikalisch-chemisch gedachten Grundlagen des Seienden" herangezogen werden müßte (S. 194). Welte betrachtet seinen Vorschlag nicht als endgültige These, sondern als Arbeitshypothese, die noch des genaueren durchdacht und theologisch geprüft werden muß.

Die kritischen Bemerkungen und Fragen, die nun zu dieser auf den ersten Blick sicher bestechenden Hypothese vorgebracht werden, möchten lediglich die notwendige Diskussion anregen und befruchten. W. insistiert darauf, daß eine

Wandlung, wie er sie erklärt, dem Seienden nicht bloß äußerlich sei. Das ist nicht klar. Die Änderung des Bezugszusammenhangs in den angeführten Beispielen ist doch wohl das, was man scholastisch eine Änderung des Formalobjekts nennt und diese ist eine Änderung im Subjekt und so auch, wenn man will, eine Änderung im Gesamten des Seienden, aber nicht eigentlich eine Änderung des in Frage stehenden Dinges. Freilich Gott kann einen Bezugszusammenhang so ändern, daß dadurch ein Seiendes auch an sich, ‚physisch' geändert wird (denn jedes Ding ist, auch physisch, was es für Gott ist), aber dann haben wir schon mehr als nur eine Änderung des Bezugszusammenhangs. Als z. B. Jesus das Wasser in den Bezugszusammenhang mit einer Hochzeitstafel stellte, wurde aus Wasser Wein. Sodann sollen physikalische Möglichkeiten zur Erklärung der eucharistischen Wandlung vermieden werden. Hier liegt m. E. eine falsche Voraussetzung vor. Unter ‚physikalisch' versteht man das mit der Methode und den Mitteln der Physik Meßbare, Beobachtbare. In diesem Sinn ändert sich bei der Wandlung physikalisch nichts, wie ja die Theologen gemeinhin zugeben. Die Frage muß daher genauer lauten, ob die in Frage stehende Substanz des Brotes eine physische Realität genannt werden muß oder nicht. Die Diskussion zwischen Selvaggi und Colombo in den vergangenen Jahren hat wieder gezeigt, daß die Antwort auf die so gestellte Frage umstritten ist; beide nehmen jedoch an, daß die Änderung objektiv reell am Brot selbst geschieht (versteht man also unter ‚physisch' lediglich das, was unabhängig von der Betrachtungsweise des Verstandes an der Sache selbst ist, wie man z. B. auch vom physischen Wesen Gottes redet, dann würde wohl auch Colombo zugeben, daß die in Frage stehende Substanz des Brotes eine physische Realität ist; vgl. Gregorianum 1957, 510). Es muß aber zugegeben werden, daß der gewöhnliche Substanzbegriff in seiner Anwendung auf die Eucharistie Schwierigkeiten bereitet und daß die Hypothese Weltes, die diesen Schwierigkeiten ausweichen kann, gerade deshalb bestechend wirkt. Aber dieser Vorteil allein kann die Frage nach der Brauchbarkeit der Hypothese nicht entscheiden; es muß natürlich weiter gefragt werden, ob sie der Lehre der Kirche und der Hl. Schrift gerecht wird, was W. allerdings annimmt (S. 194). Dagegen müssen jedoch einige Einwände überlegt werden. Das Konzil von Trient hat zwar nicht selbst genauer bestimmt, was es mit den Ausdrücken *substantia* und *species* meint; trotzdem aber scheint sich die Definition einer *singularis conversio totius substantiae panis in corpus* nicht recht als bloße Änderung des Bezugszusammenhangs begreifen zu lassen. Natürlich geschieht auch eine Änderung des Bezugszusammenhangs, aber diese ist wohl als Folge einer anders zu erklärenden Substanzänderung zu verstehen. Es erhebt sich ferner die Frage, ob sich die vorgeschlagene Lösung so von der Auffassung, die Pius XII. in der Enzyklika ‚Humani generis' vor Augen hat, unterscheidet, daß sie nicht unter das päpstliche Verdikt fällt (AAS 1950, 570f; D 3018). Letztlich wird man in unserer Frage immer auf die Einsetzungsworte zurückverwiesen. Heutzutage sucht man ganz mit Recht die einseitige Präsenzdogmatik zu überwinden, indem man den Akzent auf den Opfer- und Speisecharakter der Eucharistie legt. So z. B. Winklhofer im schon zitierten Referat; so auch Welte im Diskussionsbeitrag zu diesem Referat, wo er anstelle der Aussage Winklhofers „Christus wird Speise", den Satz vorschlägt: „der Tod des Herrn wird im Sakrament gegenwärtig als Mahl" (S. 186). Das sind Interpretationen, die auf den Sinn und die Bedeutung der Realpräsenz hinweisen. Sie sollen aber wohl nicht eine Abschwächung oder Umdeutung der Realpräsenz und der lapidaren Worte Jesu sein: „das ist mein Leib". Das Tridentinum spricht hier von *diserta ac perspicua verba* und von einer *apertissima significatio* (D 874), und Pius XII. sieht die Realpräsenz in den Einsetzungsworten ausgesprochen, wenn man diese nimmt „dans leur sens littéral, clair et sans équivoque" (AAS 1956, 719). Bleibt diese Realpräsenz (nicht bloß Aktualpräsenz) gewahrt, wenn die Transsubstantiation

lediglich eine Änderung des Bezugszusammenhangs ist? Die Breite der möglichen Bezugszusammenhänge eines Dinges ist bestimmt durch die Natur dieses Dinges; Brot läßt den Bezugszusammenhang zu Mahl zu, der Stein nicht, es sei denn auf grund einer Änderung seiner Natur an sich. Brot läßt auch den Bezugszusammenhang zu übernatürlichem Mahl zu (etwa als gestiftetes Symbol der Gnadengemeinschaft der Essenden mit Christus und untereinander) und ist dann übernatürliche Speise. Solange aber das Brot seine Natur oder Substanz an sich behält, läßt sich durch keinen Bezugszusammenhang von ihm aussagen, es sei der Leib Christi; oder anders ausgedrückt: die Substanz des Brotes an sich schließt einen derartigen Bezugszusammenhang aus. Die Frage entscheidet sich somit letztlich am Sinn der Einsetzungsworte. — Wir verstehen das Anliegen Weltes, das auch uns nicht in Ruhe läßt, sehr wohl. Aus den angegebenen Gründen scheinen aber doch hinter seine Hypothese einige Fragezeichen gesetzt werden zu müssen. Wir möchten bald weitere Stellungnahmen kennen lernen und uns eventuell von der Grundlosigkeit unserer Bedenken überzeugen lassen.

J. Felderer S. J.

Alejandro Roldán S. J., Introducción a la Ascética diferencial (Colección Psicología-Medicina-Pastoral 21). 8° (463 S.). Madrid 1960, Editorial Razón y Fe.

Die Frage, ob und wie die eine christliche Vollkommenheit von verschiedenen Menschentypen erreicht werden kann, ist in der aszetischen Praxis schon durch mannigfaltige Methoden, Schulen und Institutionen empirisch bejaht und gelöst worden. Unserer Zeit aber war die Aufgabe vorbehalten, eine differentielle Aszetik wissenschaftlich aufzubauen auf der Grundlage der Errungenschaften der differentiellen Psychologie. Von den heute vorhandenen charakterologischen Klassifizierungen hat der Verf. jene des Amerikaners W. H. Sheldon vorgezogen. Dieser leitet die Verschiedenheit der biologischen Typen von der vorherrschenden Entwicklung der Organe her, die aus den einzelnen Keimblättern stammen. Die drei Haupttypen sind: der Endomorphe (Vorherrschen von Darm, Leber, Verdauungsorganen), der Mesomorphe (mit dem Vorrang der Knochen und Muskeln), der Ektomorphe (mit Überwiegen der peripheren Organe und des Nervensystems). Diesen biologischen „Radikalen" entsprechen drei Grundtypen des Temperaments bzw. Charakters: Der Viscerotoniker (Realist, der Aussenwelt zugewandt und mit ihr in engster Verbindung lebend, nach Besitz strebend), der Somatotoniker (aktiv, physisch widerstandsfähig, Eroberer), der Cerebrotoniker (introvertiert, seiner inneren ewigen Spannung bewußt, Idealist).

Auf Grund dieser Einteilung (die er den bekannteren von Kretschmer, Jung, Spranger, Pende, Le Senne als die wissenschaftlichste und wenigstens vorläufig vorteilhafteste vorzieht) frägt sich der Verf., ob auch unter jenen, die nach der christlichen Vollkommenheit streben, eine analoge Klassifizierung möglich sei. Nach einer experimentellen Untersuchung kommt er zum Schluß, daß es tatsächlich drei Hagiotypen gibt. „Der Viscerotoniker, bei dem die affektive Spannung vorherrscht, wird die affektive Liebe in den Mittelpunkt seines geistlichen Lebens stellen (Ausrichtung auf kontemplative Liebe); der Somatotoniker, dessen besonderes Kennzeichen die muskulare Spannung ist, wird als Mittelpunkt seines aszetischen Strebens die ‚werktätige' Liebe betrachten — vor allem die äußere, weit ausgreifende: ‚Makrodynamismus' (Ausrichtung auf apostolische Tätigkeit); der Cerebrotoniker schließlich, dessen nervöse Spannung typisch ist, wird zum Mittelpunkt seines übernatürlichen Lebens die ‚dienstbereite' Liebe machen — die, vor allem auf innere Werke, mit kaum merklichem äußerem Einfluß zielt; es ist der ‚Mikrodynamismus' (Ausrichtung auf moralische Verpflichtung)" (S. 55). Für diese Grundhagiotypen, die der Verf. mit Agapetoniker, Praxotoniker und Deontotoniker bezeichnet, werden Tugenden und Fehler systematisch aufgeführt.

Im Lichte dieser Ergebnisse gibt der Verf. praktische Richtlinien für eine differentielle Pastoral. Es sind mehr als hundert Seiten von einer ungewohnten Tiefe und Originalität, wobei R. sich zugleich als tüchtigen Theoretiker (er ist Prof. für metaphysische Psychologie an den phil. Fakultäten von Alcalà und S. Cugat und Autor einer beachtenswerten „Metafísica del sentimiento", Madrid 1956) und als einsichtigen Kenner praktischer Probleme der aszetischen Psychologie erweist. Die Themen sind die gewöhnlichen: Aufgaben der Seelenführung, Persönlichkeitsentfaltung und Heiligkeitsstreben, Ordnung in der Erreichung der Tugenden, Hamartozentrismus und Agapezentrismus, Skrupel, Zusammenleben der verschiedenen Hagiotypen, aszetische Führung der Frau usw.; aber im Lichte einer differentiellen Aszetik ergeben sich neue Perspektiven und nicht selten neue Lösungen.

Zur Überprüfung der Theorie werden drei geschichtliche Beispiele analysiert: Franz von Sales (Agapetoniker), Franz Xavier (Praxotoniker), Johannes Berchmans (Deontotoniker). Eine abschließende Studie über die Psychologie und den Charakter Jesu beleuchtet von der wissenschaftlichen und charakterologischen Seite her die Notwendigkeit und die Bedeutung der Nachfolge Christi.

Einige Fragen können sicher noch diskutiert oder vertieft werden; der Verf. ist sich dessen vollkommen bewußt. Eine dieser Ergänzungen beträfe z. B. die Analyse der verschiedenen Hagiotypen, die sich aus den Kombinationen der drei Urkomponenten ergeben. Von dieser Dialektik her könnte man viel genauere Angaben über die konkreten Hagiotypen erreichen und auch eine Gefahr vermeiden, die, wenn nicht im Autor, so doch beim Leser entstehen könnte, nämlich die Hauptkomponenten zu hypostasieren. Nicht sehr überzeugend scheint uns die Kritik an der Klassifizierung von Heymans-Le Senne (S. 40—47), deren Grenzen wir wohl anerkennen. Es wäre vielleicht nicht unmöglich, zwischen émotivité, activité, retentissement einerseits und Cerebrotonie, Somatotonie, Viscerotonie andererseits eine Brücke zu schlagen. Dazu sollte man nicht von der psychologischen Auslegung der drei „proprietés constitutives" ausgehen, weil diese, wie R. mit Recht bemerkt, teilweise unklar ist, sondern man sollte Le Senne durch Le Senne selbst verbessern und seine sehr knappen Bemerkungen über die philosophische Bedeutung der „émotivité" (Traité de caractérologie, N. 24 u. 31) weiter durchdenken. Wenn man die „émotivité" als Rückwirkung des Objektes auf das Subjekt, die „activité" als Reaktion des Subjekts auf das Objekt und das „retentissement" als immanente Fortdauer beider Realitäten auffaßt, dann werden die Berührungspunkte mit der Sheldonschen Klassifikation vielleicht etwas deutlicher.

Im Ganzen gesehen ist dieses Buch nicht nur ein Werk von Format, das wir allen empfehlen möchten, die sich mit Seelenführung beschäftigen, sondern auch eine grundlegende Arbeit, die man nicht ignorieren darf, wenn man den hier eröffneten und viel versprechenden Bereich wissenschaftlich noch weiter untersuchen will. *Sebastiano Esposito S. J.*

Bertram Schuler O. F. M., Die Materie als lebende Kraft. 8° (XII u. 168 S.). Paderborn 1960, Schöningh. Brosch. DM 12.—.

Dem vorliegenden Halbband — ein weiterer soll noch folgen — schickt Prof. A. Wenzl ein in vorsichtigen Formeln abgefaßtes Geleitwort voraus. S. handelt, ausgehend von seiner „Gotteslehre als Grundwissenschaft" (Paderborn 1950; Rez.: ZkTh 72 [1950] 487 ff), über die Existenz der Materie in Raum und Zeit und über die „Weltseele". Wie kommt es zur Räumlichkeit der Körper? In Gott sind die drei Grundkräfte (Erkennen, Fühlen, Wollen) mit dem Sein völlig identisch: volle Selbstdurchdringung. Das untervernünftige Geschöpf, die Materie, muß als Nachahmung Gottes und somit als endliche dingliche Kraft verstanden werden, die sich aber nur unvollkommen durchdringt, irgendwie außereinander ist. Dies führt zur räumlichen Daseinsweise und weiter, über die Bewegung, zur Zeitlich-

keit. Alle Körper machen ein einziges Wesen aus, d. h. das Weltall ist numerisch eine Substanz, die sich mit innerer Notwendigkeit aus einem Apeiron größter Unbestimmtheit in einer ersten Selbstdurchdringung in zwei Teile und in fortschreitender Entwicklung in eine Vielzahl von Teilchen(-paaren) ausgegliedert hat. Die Aufspaltung geht so lange weiter, bis eine solche Mannigfaltigkeit von Bewegungsmöglichkeiten (Schwingungen) erreicht ist, die allen Bewegungsbedürfnissen der Weltmaterie genügt. Diese Entfaltung ist eine Art Lebensprozeß, da schon der erste Selbstdurchdringungsakt als ein Zu-sich-selbst-kommen der Materie qua lebendige Kraft in der Subjekt-Objekt-Gegenüberstellung. als passiv-aktives Verhältnis, als Polarität zu deuten ist. Aus der Endlichkeit der Welt folgt das Trägheitsgesetz. Ein unendliches Weltall wäre völlig chaotisch. Aus der begrenzten Teilbarkeit folgt das Wirkungsquant h. Die Doppelnatur der Materie als Korpuskel und Welle kommt dadurch zustande, daß ein materielles Gebilde seine Kraft bald mehr auf Innen-, bald mehr auf Außenbewegung richtet; im Grenzfall kann es seine Innenbewegung so einrichten, daß es durch dieselbe zugleich ein Höchstmaß an Außenbewegung erzielt: Materie verwandelt sich in Strahlung. Die Maße von Raum und Zeit hängen vom Bewegungszustand der Materie ab (Relativitätstheorie). — Im 2. Teil wird der einen „lebenden" Weltsubstanz ein physisch-wirkliches inneres Prinzip zugesprochen, das alle Vorgänge in Raum und Zeit leitet, entsprechend der Entelechie in den Organismen. Den Beschluß bilden drei Anhänge über Einzelfragen.

Das ist der Hauptinhalt. Wie steht es mit den Beweisen? Die Methode ist im wesentlichen stets dieselbe: Ausgangspunkt sind apriorische Einsichten, deduktiv gewonnene Sätze, Endpunkt sind jeweils Tatsachen, die auch die Erfahrung, die Physik feststellt; der Übergang, der Ausgangs- und Endpunkt verbinden sollte, enthält regelmäßig einen Sprung, eine Lücke, die durch plausible Vorstellungen und Behauptungen verdeckt wird. Brächte der Autor seine wortreichen und dadurch verdächtigen Beweisgänge in kurze syllogistische Form, so würden ihre Schwächen bald offenbar.

Ein Beispiel: Die metaphysische Begründung der Existenz im Raum (13ff) lautet kurz gefaßt: Untervernünftiges kann sich nur teilweise durchdringen; teilweise Durchdringung besagt irgendwie außereinander Sein. — Hier bleibt die „Begründung" stecken; denn irgendwie außereinander sein ist, wie S. selbst (16 Mitte) zugibt, noch nicht Räumlichkeit.

Ein anderes Beispiel: Man lese einmal den „Grundriß der kosmischen Entwicklung des physikalischen Weltalls" (36ff), wo die Notwendigkeit der Aufspaltung in möglichst viele Teilchenpaare geschildert wird (die freilich irgendwo eine Grenze erreicht). Er beginnt so: „Als numerisch eine, dingliche Kraft tritt die gesamte Materie durch einen einzigen Schöpfungsakt Gottes ins Dasein." Ist das notwendig so? Reicht Gottes Schöpfermacht nur für eine einzige dingliche Kraft aus? „Vom ersten Augenblick ihres Daseins an kann sie daher nur als ein einziges Ganzes auftreten." Nichts Neues. „Darum muß ihr natürliches Streben von allem Anfang an darauf gerichtet sein, sich als Ganzes gegenwärtig zu haben. Also sich als Ganzes zu durchdringen." Hier beginnt die Phantasie zu arbeiten. Wieso „Darum", woher auf einmal „ihr natürliches Streben", was heißt „sich gegenwärtig haben", „sich durchdringen"? S. wird auf die Teilnahme alles Geschaffenen an dem göttlichen Vermögen in sich zu sein (14f) verweisen. Damit sind wir bei den leider nicht besser gestützten Prämissen angelangt, die S. aus seiner „Gotteslehre" übernimmt.

Man hat den Eindruck, daß die oben zitierte Rezension der „Gotteslehre" in unserer Zeitschrift (von V. Naumann) am Denken S.s einfach abgeglitten ist. Dort wurde (489f) die Auffassung des geschöpflichen Seins als lebendige Kraft mit dem Hinweis abgelehnt, daß man mit derselben Methode auch die Geistigkeit alles Geschöpflichen beweisen könne. S. baut unbekümmert auf diesem unhalt-

baren Fundament weiter, ohne auch nur den Versuch einer Rechtfertigung dieses Vorgehens anzudeuten. Obwohl der Verf. selbst davor warnt, die Analogie zu übertreiben (45), verfällt er nur zu leicht diesem Fehler. Speziell der Begriff des Lebens ist viel zu weit gefaßt und verliert damit seinen Sinn. Was bedeutet es noch zu sagen, daß die anorganische Materie „etwas wirklich Lebendiges ist (wenn auch auf qualitativ niedrigster Stufe)" (10), oder, daß „die Art ihrer Lebendigkeit noch nicht die Stufe der vegetativen Lebensform erreicht" (ebd.)? „Lebendig nennen wir ja", entgegnet S., „jedes Ding, dessen Teile in innerer Verbundenheit miteinander stehen..." Schön, aber wo ist das „Ding" und wo sind die „Teile"? Ist denn die Welt so selbstverständlich und von vornherein ein Ding, ein „Ganzes", sodaß man sagen kann, sie ist mehr als die Summe ihrer Teile und das Verhalten der Teile wird letzlich immer vom Ganzen her bestimmt? Ist denn jede dynamische Verbundenheit schon eine „innere" Verbindung von Teilen zu einem Ganzen? Dann müßte genauso die Engelwelt, die Menschheit, schließlich die gesamte Schöpfung (auch noch mit Einschluß Gottes?) ein Ding sein, ein lebendiges Ganzes bilden.

In ähnlicher Weise könnte noch vieles andere analysiert werden: die Zurückführung aller materiellen Vorgänge und Eigenschaften auf Bewegung (30), die Notwendigkeit der „Schwingungen" der Weltmaterie und ihre Aufteilung in immer kleinere Teileinheiten (42) usw. Es sind irgendwie plausibel erscheinende ad-hoc-Spekulationen, deren Ergebnis mit den Tatsachen der Physik auffällig übereinstimmt, nicht dazu angetan, der philosophischen Spekulation und der Metaphysik zu Ansehen zu verhelfen. Der Wunsch, Erfahrungstatsachen a priori abzuleiten, verbürgt noch nicht das Gelingen. Gewiß ist vieles recht geschickt konstruiert, wie etwa die Erklärung des Korpuskel-Welle-Dualismus, die Begründung des Planckschen Wirkungsquantums; aber bei näherem Zusehen zerrinnen die schönen Gedankengänge — in Nichts. *Heinrich Pohl S. J.*

NEUERSCHEINUNGEN

Philosophie

P.-B. Grenet, Ontologie. Cours de Philosophie thomiste. 8° (215 S.). Paris 1959, Beauchesne. fFr 990.—. — Das Eigene und Anregende dieses Buches ist die Art der Behandlung des Stoffes: Nach einem kurzen Überblick über die Entfaltung der einzelnen Fragen seit Beginn der philosophischen Reflexion folgt die Gestaltung der Lehre durch Thomas von Aquin; daran schließen sich die Wendepunkte im modernen und zeitgenössischen Denken mit einer kritischen Überprüfung der Ergebnisse dieses Denkens. Die gehaltvollen Traktate geben Zeugnis von einer nicht gewöhnlichen Vertrautheit mit dem verschiedenen Gedankengut. Nicht selten, z. B. bei der Erörterung des Begriffes des Seins als solchen (136—165), begegnet man einer ganz vorzüglichen Darlegung und Auseinandersetzung mit den neuesten Denkrichtungen, soweit es natürlich auf dem hier notwendig beschränkten Raume möglich ist. — Ausgehend von dem uns Gegebenen mit seinem Wandel, seiner Vielheit und Begrenztheit behandelt der Verf. in der angegebenen Weise die Struktur der Dinge unserer Welt (21—68). Nachdem die Strukturbestandteile dargelegt sind, schreitet die Betrachtung weiter zur Vereinigung der Strukturelemente in den Individuen (69—94) und zu den wichtigsten obersten Gattungen dieser Individuen (94—123). Daran schließt sich die reflexe Behandlung des Seins als solchen sowohl in seiner Abstraktion wie in seinem Zukommen bei den verschiedenen Seinsarten (126—165) wie auch in seinen Wesensattributen (165—180). Diesem ersten Teil, der den Hauptstoff einer Seinslehre umfaßt, ist ein kurzer zweiter beigegeben, der von den verschiedenen Arten der Ursache handelt (183—204). — Die Darlegung der verschiedenen Philosopheme kann natürlich immer nur kurz sein; oft wird sie überhaupt nur in Hinweisen bestehen. Ob sie aber nicht bisweilen doch fast irreführend und anfechtbar wird? Gr.s Realismus ist ohne Zweifel ein gemäßigter; daß er aber überall hinreichend geklärt sei, wird sich kaum behaupten lassen. Vgl. z. B. S. 32. 36f. 38f. 44. 48. 176f. Das über den Ursprung des Kausalbegriffs und das Kausalprinzip Gesagte (195) ist völlig unzulänglich, bzw. unzutreffend. Damit wären einige Punkte berührt, wo eine sorgfältige Behandlung den Wert des sehr instruktiven Buches noch erhöhen könnte. *A. Pechhacker S. J.*

Salzburger Jahrbuch für Philosophie IV (1960). Herausgegeben von den Professoren des Philosophischen Institutes in Salzburg. Gr.-8 (280 S.). Salzburg 1960, Pustet. — Im ersten, von Beda Thum O. S. B. gelieferten Beitrag über „Wertphilosophie und Metaphysik" (7—28) sollen zur metaphysischen Begründung der neueren Phänomenologie und Theorie der Werte die Voraussetzungen herausgestellt werden, die durch die Gesamtstruktur der aristotelischen Seinslehre festgelegt sind (8), und zwar gehe es nicht um den traditionellen Begriff der Gutheit, die in einer Erstrebbarkeit besteht, sondern um die Werthaftigkeit des Seins in sich, deren ontologischer Charakter bisher nicht nachgewiesen worden sei, im Gegensatz zur Wahrheit und Intelligibilität des Seins und der idealen Wesenheiten (18). Auch hier sei eine transzendentale Analyse erfordert, und zwar jetzt nicht des Seinserkennens, sondern der „Akte des Gutheißens, der Zustimmung und Bejahung des Seienden an sich und in seinem selbsteigenen Wesen und Sein" (18f). Weil das Begehren einem eigenen Gesetz der Selektion und Konzentrierung folge, dürfte es zweifelhaft sein, ob das Umfassende alles Seienden dem Willen zugeschrieben werden könne, insofern er geistiges Strebevermögen ist; dem Seinsbejahenden Willen hingegen stelle das Seinserkennen selbst unmittelbar seine Objekte vor; und wenn der das Sein gutheißende Wille dem Intellekt unmittelbar folge, werde auch für ihn gelten müssen, daß er das Sein im Ganzen umfaßt, weil er zuerst das eigene Existieren bejaht (19f). Und weil das so umfaßte Sein „die

Selbstbehauptung und Seinsmächtigkeit im Sich-Entfalten und Wirken der Dinge" sei, sei es „in seinen Stufen und Graden der Erweis, die akthafte Gegenwart und Geltendmachung der jeweiligen Wesensvollkommenheiten" und so der letzte metaphysische Grund der von der Wertphilosophie herausgearbeiteten Werte (23ff). Das Gesagte halte sich in der Linie einer einfachen Explikation und Aufzeigung des in der Grundintention der metaphysischen Seinsaussage Beschlossenen (23). Betreffs der moralischen Werte verlangten die dargelegten Ausführungen eine eigene Inangriffnahme der Analyse (27f). — In selten klarer Weise auf das Wesentliche und Grundlegende gehend legt uns M. Hoegen O.S.B. in seinem Beitrag über „Sein und Mensch bei Martin Heidegger" (29—112) die Kernstücke Heideggerschen Denkens dar. Von Anfang an ist das Augenmerk auf die besondere Weise der „Wirklichkeitsbegegnung und -erschließung" gerichtet, durch die sich Heidegger von der Scholastik abhebt — Unmittelbarkeit des Welterlebens hier und metaphysisch begründendes Objektivieren dort —, sowie auf den Unterschied der „zugrundeliegenden existenziellen Haltungen", hier Innerweltlichkeit und dort Gottbezogenheit. Jeder billigen Vermittlung abhold, sieht der Verf. seine eigentliche Aufgabe darin, „das Verhältnis der beiden Denkweisen zu klären, falls beide als echte Möglichkeiten menschlicher Wirklichkeitsbegegnung anerkannt werden müssen, wie wir zu zeigen suchen" (30). So unternimmt er es, „diese Sichtweisen in ihrer jeweiligen Eigenart und Zielsetzung wie in ihrem Ansatz und in ihrer Methode herauszustellen und in ihrer Leistungsfähigkeit, ihrer Erschließungskraft zu prüfen" (30). Da es Heidegger um das Sein geht, sein Weg die phänomenologische Methode und sein Ausgangspunkt die Existenz und ihre ursprünglichen existenziellen Erfahrungen sind, ist zuerst von der existenziellen Erfahrung die Rede (37—58), dann von der Welt als der erfahrenen Wirklichkeit (58—65) und schließlich vom erfahrenen Sein (66—100). Jeweils wird die metaphysische Position gegenübergestellt. Der Schlußteil handelt kurz von „Sein und Mensch" in metaphysischer Sicht. Ob die gegenübergestellte metaphysische Position in ihrem Ansatz und methodischen Hinweis glücklich gewählt ist, darüber dürfte sich streiten lassen. Mit dem „einfachsten und geringsten Istsagen" als Grundlage und mit einem „eher phänomenologischen als spekulativ-metaphysischen" Eruieren, mit „Analyse" und „Ausdrücklichmachen" eines solchen „Ist-sagens" (52) werden wir nicht einmal mit der Existenzphilosophie Schritt halten können. — Franz Furger unternimmt es in seinem Artikel „Die Struktureinheit der Wahrheit bei Karl Jaspers" (113—198), den dynamischen Wahrheitsbegriff, die einzelnen Stufen sowie die Einheit in der gesamten Wahrheitsbewegung bei Jaspers aufzuzeigen. Die Arbeit stützt sich vor allem auf Jaspers Werk „Von der Wahrheit", das ja „die Problematik der Philosophie, (des anderen fundamentalen Werkes Jaspers) unter dem besonderen Gesichtspunkt der Wahrheit nochmals aufrollt" (114). Mit der „Entwicklung der Wahrheitsidee von ihrer ursprünglichen Einheit über die Vielheit der Wahrheit zurück zur eigentlichen Einheit" und mit der „Analyse der sieben Weisen des Umgreifenden" innerhalb der Vielheit der Wahrheit, d. i. der Teilwahrheiten, ist dem Verf. die Einteilung seiner Abhandlung gegeben (117). Doch soll die Arbeit kein „bloßer Nachvollzug" sein. Schon im Laufe der Darlegung wird auf sich stellende Probleme hingewiesen, besonders in den Anmerkungen. Im Schlußteil werden zwei Fragen eingehender behandelt, nämlich ob Abstraktion und Urteilsanalyse nicht weiter führen als J. meint, und ob nicht zu viel behauptet wird, wenn die Existenz als Ganzes betrachtet werden soll, da doch der Mensch als Existenz immer mehr ist, „als jede, auch die weiteste Philosophie... aussagen kann" (117). In dieser Übertreibung sieht der Verf. auch den Grund, warum J. eine Offenbarung ablehnt. J., der Feind aller Verabsolutierung, begeht „auf höherer Ebene genau den Fehler der Rationalisten"; „nicht mehr zwar der Verstand, wohl aber die allerdings reichere Existenz wird absolut gesetzt, ein partiel-

ler Aspeckt allein als einziger genommen" (194). Die Arbeit des Verf. bildet eine sehr übersichtliche geordnete und vortrefflich ausgeführte Abhandlung. Von der großen Vertrautheit mit der Sache zeigen die zahlreichen Hinweise auf einschlägige Literatur. Sehr zum Vorteil einer scharfen Linie und zügigen Gedankenentwicklung finden sich diese Hinweise mit denen über sich stellende Fragen in den Fußnoten. — Nach einer reichhaltigen Literaturangabe legt A. Auer O.S.B. in seinem Artikel „Naturrechtsdenken im heutigen Protestantismus" eine wohlgeordnete und gut abgewogene Untersuchung über die betreffende Frage vor. Das Naturrechtsproblem ist brennend, die Überzeugung von der Notwendigkeit dieses Rechtes allgemein, die Auffassungen und Begründungen sind aber verschieden. Drei größere Gruppen werden unterschieden: die Verteidiger des übernatürlichen Ursprungs (205—215), die Verfechter der philosophischen Faßbarkeit der abgeleiteten Rechtssätze unter Wahrung des Glaubens als Quelle des Rechts (215—232) und die Vertreter des Naturrechts im strengen Sinne, einer Auffassung, die der scholastischen Naturrechtslehre schon ganz nahe steht (232—236). Sehr klar zeigt sich die Ablehnung des Rechtspositivismus und des Rationalismus der Aufklärung. — Das Jahrbuch bietet eine bedeutsame Hilfe, um mit dem zeitgenössischen philosophischen Denken besser bekannt zu werden. *Pechh.*

François de la Noë, Die Welt in der Schöpfung. 8° (247 S.). Paderborn 1960, Schöningh. Geb. DM 15.—. — In den neun Kapiteln ist immer wieder der Mensch das eigentliche Problem. Ihm fällt die Aufgabe zu, mit den Absichten Gottes an der fortwährenden Gestaltung der Welt (*creatio continua*) mitzuwirken. Der Verf. ist offenbar ein Laie, der in religiösem Aufschwung und von bestem Willen getragen Gedanken zu Papier bringt. So entsteht eine Sammlung von meist abstrakten aphoristischen Sätzen und Abschnitten, die recht lose zusammenhängen und durch eine wenig verständige, sklavische Übertragung noch ein Weiteres an Lesbarkeit verlieren. Schon im Titel verrät sich diese Schwäche; „Le Monde en Création" ist „Die Welt in Schöpfung" oder „. . .als Schöpfung"; die „biblische Kommission" (197 Anm.) sagt genug. Wie es um den Zusammenhang steht, mag die Aufzählung der Kapitel-Überschriften zeigen: Welt und Mensch, Entwicklung und Schöpfung, Ursprung und Sündenfall, Die menschliche Art, Die schöpferische Liebe, Die Folgen der Weigerung, Leben und Bewußtsein, Sein und Einheit, Die Bestimmung des Menschen. Eine Leseprobe: „Die allgemeine Ordnung in der Einheit Adams ist so beschaffen, daß das Bewußtsein des Seins der Widerschein des göttlichen Willens ist. Erde und Himmel sind in einer solcher (sic!) substantiellen (!) Wirklichkeit vereint, daß sie zusammen eine Wesenheit ausmachen, die in der Bibel durch das Wort ‚Eden' ausgedrückt wird. In diesem Universum, das nicht überirdisch oder unterhimmlisch ist, sondern der Besitz des Universums im Bewußtsein seiner selbst, ist Adam die Antwort auf das Schöpferwort. Alles ist auf ewig gemacht, weil alles auf ewig gesagt ist. Adam ist zugleich Subjekt und Objekt, Akt des Geistes und Geschenk der Liebe" (93). In naturwissenschaftlichen Dingen wäre mehr Kritik am Platz; so selbstverständlich ist die „Zerstreuung" des Universums nicht, wie der Verf. sie hinstellt (36f), noch auch wissen wir heute „mit wissenschaftlicher Exaktheit", daß es auf der Stufe des Atoms keinen totalen Determinismus gibt (94). *H. Pohl S. J.*

Franz Feigl, Das Ganzheitsproblem der Natur. Empirie und Metaphysik als Einheit im Forschungsziel. 2 Teile. 8° (169 u. 174 S.). Wien-Stuttgart 1959/1960, Braumüller. S 80.— u. S 85.—. — Die Grundidee dieser beiden Bände: Absage an den Positivismus; die Wissenschaft darf nicht in der Empirie stecken bleiben, sie muß zur „ganzheitlichen" Betrachtung einer empirisch-metaphysischen Disziplin aufsteigen. Fast könnte man meinen, der einst dem „Wiener Kreis" um M. Schlick angehörende Vertreter des Positivismus gleichen Namens habe sich „bekehrt" und sei zu einem eifrigen Verfechter der Metaphysik geworden. Doch ist

Herbert (!) F. noch keine 60 Jahre, während Franz F. sich schon durch fünf Jahrzehnte mit den hier niedergelegten grundsätzlichen Überlegungen beschäftigt ha (II, 167). Er ist offenbar ein Einzelgänger, dem eine umfassende Schulung fehlt der aber viel gelesen und in gründlichem Nachdenken verarbeitet hat, mit dem Ergebnis: Die Materie ist dynamisch zu erklären, die Elementarteilchen sind Kraftfeldbündel, d. h. Kopplungen von qualitativ verschiedenen Feldern; die Dynamik ist letztlich Bewegung, alles Bewegte ist wieder aus feineren Bewegungszuständen aufgebaut, es gibt einen unendlichen Regreß der Kausal-(Feinheits-)stufen, usw. Die Kampfansage F.s gegen den Positivismus wird man gerne befürworten; die Argumente, die er gegen ihn ins Feld führt, sind brauchbar. Aber was meint F. mit „Metaphysik"? Seine etwas verworrenen Ausführungen über das Wesen der Materie zeigen manche guten Ansätze, aber es fehlt oft an klaren Begriffen und solider Beweisführung. Gut gemeint, aber immerhin merkwürdig ist es, wenn F. die baldige Gründung von „Forschungsstellen für exakte Metaphysik" fordert (I, 6. 52; vgl. II, 103), um den Gefahren der Atomkernforschung zu begegnen (!). Sie hätten hauptsächlich die Aufgabe, die Meta-Urteile in der heutigen Physik kritisch zu bearbeiten und so den Weg zu einer „ganzheitlichen", empirisch-metaphysischen Wissenschaft zu bahnen. Es sei allerdings schwer, für eine solche Aufgabe geeignete Mitarbeiter zu finden; sie müßten sowohl in der Empirie wie auch in der Philosophie zuhause sein (II, 167). *P.*

Josef Schmitz, Disput über das Teleologische Denken. Eine Gegenüberstellung von Nicolai Hartmann, Aristoteles und Thomas von Aquin. 8° (216 S.). Mainz 1960, Grünewaldverlag. Brosch. DM 15.90. — Die Art, wie N. Hartmann in seinem posthum erschienen Werk „Teleologisches Denken" den Finalitätsbegriff der traditionellen Philosophie zerfaserte und schließlich ablehnte, forderte längst eine Auseinandersetzung heraus. Bis jetzt lag als größere Arbeit nur die Studie von W. Baumann (Das Problem der Finalität im Organischen bei N. H., Meisenheim 1955) vor, die sich auf den organischen Bereich beschränkte. So ist die vorliegende, bei Prof. Haubst, Mainz, eingereichte Dissertation gerade recht am Platz. S. begnügt sich nicht mit einer gerafften Kritik an H.s Aufstellungen, sondern holt weiter aus. Er schickt einen Abschnitt über Kategorienlehre und Kategorialanalyse voraus und zeigt dann die Fehlstellen in H.s Kritik des teleologischen Denkens auf. Dieser ersten Abwehr folgt eine recht sorgfältige, reich mit Belegstellen unterbaute Darstellung der Finalitätsauffassung bei Aristoteles und Thomas. Der dritte Teil stellt abschließend die Lehre H.s der Tradition gegenüber; er handelt von der Finalität im ontischen und im ontologischen Sinn, – man könnte auch sagen, von der subjektiv-formalen und der objektiv-materialen Finalität. Die zweite ist die eigentlich problematische, an der H. völlig vorbeisieht. S. weist zwingend nach, daß weder „anthropomorphes" noch sonstwie „träges Denken" vorliegt, wenn auf Grund bestimmter Merkmale ein Vorgang als final gedeutet wird. Gegen dieses echte, von schiefen Auffassungen gereinigte teleologische Denken kann Hartmann nicht aufkommen. *P.*

Walter Ehrlich, Grundlinien einer Naturphilosophie. 8° (111 S.). Tübingen 1960, Niemeyer. Kart. DM 12.—. — Es ist immerhin gewagt, eine Naturphilosophie zu schreiben und dabei zu gestehen: „Leider bin ich zu wenig Naturwissenschaftler, um bei der Stoff-Bildung mitreden zu können. Mir fehlen die nötigen chemischen Kenntnisse vollständig" (60). Der Rezensent muß es E. freilich ebenso ehrlich gestehen: Der Inhalt der Arbeit ist auch dementsprechend. Das soll nicht heißen, daß das kräftig sich voranarbeitende, phantasievolle und eigenwillige Denken des Autors für den Leser ohne Anregung wäre. Anmerkungen gibt es keine, außer einer einzigen (12), wo E. eigene Werke zitiert. Doch ist manches von dem, was E. als seine neue Entdeckung vorstellt, längst anderswo zu finden. Das erste Drittel handelt über Raum und Zeit; diese ist dreidimensional

(im Jetzt-Moment steckt auch Vergangenheit und „Kunft"). Das energetische Feld (2. Kap.) ist „vormateriell" (47; ein Ausdruck, der sicher passender ist als „immateriell"), „unterwirklich", die „primäre Natur". Aus dem Feld bildet sich die „sekundäre" körperliche Natur; der Übergang selbst ist total unbekannt (60). Der Stoff ist „plastisch", er drängt nach Gestaltung; Beispiel: Kristall. Im 5. Kap. (Das leibliche Leben) wird die Zweiteilung Körper-Seele durch eine mehrstufige ersetzt; E. entdeckt ein vorbewußtes Leben (in Fachkreisen nennt man es die vegetative Stufe!). „Das Leben ist primär ein geschlechtliches Leben" (84). Eine schwierige Frage: Wie kann die „tertiäre Natur" dem Range nach die erste werden, d. h. wie kann der Mensch als Derivat die übrige Natur beherrschen (100f)? Nach der Lektüre des Buches frägt man sich, ob es sich mit Recht die wissenschaftliche Bezeichnung „Naturphilosophie" beilegen darf. *P.*

Der Mensch der Urzeit. 600.000 Jahre Menschheitsgeschichte. Unter Mitarbeit von C. Arambourg, P. Bosch-Gimpera, H. Breuil, V. Elisseeff, P. Montet, J. Naudou und A. Parrot hrsg. von A. Varagnac (Epochen der Menschheit, hrsg. v. L. Febvre und F. Braudel, I). 8° (XII u. 464 S.; 8 mehrfarb., 32 einfarb. Tafeln, 115 Abb., 30 Karten). Düsseldorf-Köln 1960, Diederichs. Ln. DM 48.—. — Der in Ausstattung und Inhalt gleich gediegene Band soll mit acht weiteren ein umfassendes Geschichtswerk abgeben. Das Original (L'Homme avant l'écriture) ist ein Jahr zuvor bei Colin, Paris, erschienen. Hervorragende Fachleute legen das durch die Forschungen der letzten Jahrzehnte um vieles bereicherte Wissen über die Urgeschichte der Menschheit vor. Der Herausgeber, Professor am Institut International d'Archéocivilisation (Paris), hat selbst fünf Kapitel über Europa übernommen. Arambourg, Direktor des Naturhistorischen Museums in Paris, schrieb das heikle Kap. über die Abstammungsgeschichte. Der bekannte Urgeschichtler Abbé Breuil beschreibt die paläolithische Kunst. Elisseeff bringt reiches und wenig bekanntes Material aus der sowjetischen Forschung der letzten 20 Jahre über die Steinzeit NO-Asiens. Naudou bearbeitete den asiatischen Süden (mit Iran). Die Kapitel über Amerikas Urgeschichte stammen von Bosch-Gimpera. Parrot berichtet über die Vorgeschichte Mesopotamiens, Montet über Ägypten. Der Band ist für einen weiteren Kreis gedacht, bietet aber auch dem Fachmann manches Neue. Er greift über Europa hinaus, vergleicht die Funde aus den verschiedenen Erdteilen; er beschreibt nicht nur die Werkzeuge, sondern versucht auch ihre Verwendungsweise zu erklären, wenn da auch vieles noch hypothetisch bleibt. Mit besonderem Interesse wird der philosophische Anthropologe die Tatsache zur Kenntnis nehmen, die sich aus dieser durch viele Bilder und Karten anschaulich gemachten Zusammenfassung der menschlichen Urgeschichte ergibt: daß nämlich der Mensch seit den ältesten Zeiten im wesentlichen immer und überall derselbe gewesen ist. Die Kultur ist nicht bestimmten Zeiten oder Völkern vorbehalten, und mitten in den modernen Hochkulturen leben urgeschichtliche Elemente, „Primitive" weiter: die beste Widerlegung eines falschen Evolutionismus, einer „allmählichen" Menschwerdung. Von dieser Grundhaltung des Buches aus, die gerade Varagnac selbst unterstreicht (XI. 406), hätten einige von ihm stammende Wendungen besser formuliert (übersetzt?) werden sollen: „Der Übergang vom instinktiven zum verstandesmäßigen Handeln hat 600.000 Jahre in Anspruch genommen" (49f), „dank ihrer zunehmenden Intelligenz" (62), „die erste im engeren Sinn menschliche Spezies" (71); derartiges kann leicht mißverstanden werden. Bibliographie, Glossarium (Erklärung der Fachausdrücke), Orts- und Sachregister erhöhen den Wert des reichhaltigen und lebendig geschriebenen Werkes. *P.*

Paul-Bernard Grenet, Pierre Teilhard de Chardin ou le philosophe malgré lui. Kl.-8° (263 S.). Paris 1960, Beauchesne. — Obwohl er es nicht sein will, ist Teilhard eben doch Philosoph: das will der zweite Titel sagen. Ein schlechter Philo-

soph für die Kritischen, in den Augen der Verehrer der Philosoph, dem die Zukunft gehört. Wer hat Recht? G., Professor am Institut Catholique in Paris (an dem auch T. zeitweilig tätig war), hat in einer Reihe von Artikeln, vor allem im Ami du Clergé 1958-59, den philosophischen Einschlag der Werke T.s herausgeschält und dann in Brauchbares, Zweifelhaftes und Unbrauchbares geschieden. Die überarbeiteten Artikel erscheinen hier in Buchform. Der Standpunkt, von dem aus G. seine scharfsinnigen und eindringenden Untersuchungen führt, ist die traditionelle scholastische Philosophie. Nach einer ersten Überschau über die in den Gedanken T.s vorzunehmende Scheidung geht G. ins einzelne. Nach einem Kap. über das Gute, das wir von T. lernen können, stellt der Verf. der Größe T.s die Schwächen gegenüber. Es fehlt vor allem am nötigen philosophischen Rüstzeug. Fünf Grundbegriffe hebt G. heraus, die bei T. nicht genügend geklärt erscheinen: das Ganze, die Analogie, das Neue, Stoff und Geist, der Seinsbegriff. Auch die Geschichte und ihre Triebkräfte hat T. einseitig gesehen. Was hätte also T. tun sollen? frägt das letzte Kap. Sein Ziel war gut: eine Synthese der Wissenschaften. Aber er hätte dabei bleiben und sich nicht in Fragen einlassen sollen, für die er zu wenig vorgebildet war. Vor allem hätte er die philosophischen Probleme der dafür zuständigen Philosophie überlassen sollen. Anhang I handelt über das Vorwissenschaftliche als Bedingung für das Wissenschaftliche, Anhang II entwickelt in zehn Lehrsätzen im Anschluß an Thomas eine kurze Philosophie des „Ganzen". Die Stärke G.s sind Kritik und klare Begriffe. In bewegter Auseinandersetzung werden sie erarbeitet. Der Leser der Werke T.s hat sie nötig, um nicht in Irrtümer abzugleiten, und wird dem Verf. für seine Hinweise dankbar sein. *P.*

Adolf Portmann, Der Pfeil des Humanen. Über P. Teilhard de Chardin. Kl.-8° (61 S.). Freiburg/München 1960, Alber. — Eine kurze, aber — wie stets bei P. — recht ansprechend geschriebene kritische Einführung in die Gedankenwelt Teilhards. Die wichtigsten Lebensdaten, die geistige Umwelt (Darwinismus, Bergson; man könnte hinzufügen: mangelhafte philosophische Schulung), in der T. aufwuchs, geben den Hintergrund für ein rechtes Verständnis seiner Werke ab. Ohne Zweifel ist „Entwicklung" ihr zentraler Gedanke. Hier weiß nun P. feinfühlig die Grenzen zu ziehen, zwischen dem, was wissenschaftlich feststeht, und dem, was der kühne Gedankenflug T.s hinzugefügt hat. Dabei beschränkt sich P. in weiser Zurückhaltung auf die Dinge, die er von seinem Fachgebiet aus (als Zoologe) beurteilen kann. Er warnt vor Überschätzung, zeigt die offenbleibenden Fragen auf, anerkennt aber das Positive und Produktive, das T. zu geben vermag. *P.*

Oliver A. Rabut, Gespräch mit Teilhard de Chardin. Naturwissenschaftliche, philosophische und theologische Diskussion seines Werkes. 8° (237 S.). Freiburg 1961, Herder. Ln. DM 15.80. — Ignatius stellt seinen Exerzitien den Grundsatz voran: „Ein guter Christ muß sich eher bemühen, die Behauptung seines Mitmenschen in einem richtigen Sinn auszulegen als sie zu verurteilen; und wenn er ihr keinen guten Sinn zu geben vermag, soll er untersuchen, wie jener seine Behauptung versteht, und wenn er sie in einem falschen Sinne nimmt, so verbessere er ihn mit Liebe...". Man wird nicht leicht einen besseren praktischen Kommentar zu diesen Sätzen finden als das Buch von R. Er stellt die Grundgedanken aus den Werken Teilhards dar, ordnet sie unter die drei Titel Kosmologie, Philosophie, Theologie und scheidet dann behutsam und rücksichtsvoll Wahres, Gefährliches (weil es mißverstanden werden kann) und Falsches, — nicht mit scharfen Distinktionen, sondern in Form eines vornehmen und gewinnenden Gespräches, in verständnisvoller Einfühlung in das, was T. mit seinen manchmal allzu kühnen Formulierungen eigentlich sagen wollte und, hätte er es vorsichtiger bedacht, sicher gesagt hätte. Das Buch erscheint gerade zur rechten Zeit, da vor kurzem

der 1. Band von T.s Werken in deutscher Übersetzung herauskam: „Der Mensch im Kosmos" (München 1960, Beck; s. ZkTh 82 [1960] 222f). R. gibt zu diesem Buch die nötige Ergänzung, indem er Verfängliches richtigstellt, wie etwa die „psychische" Seite des Weltstoffes, die Übertreibung der Entwicklung, den ständigen Aufstieg bis zum „Punkt Omega", das Verhältnis von Evolution und Gnade in der „Christogenese" der Welt. Die wohlwollende und durchaus positive Kritik bringt das Wertvolle und Bleibende von T.s Werk erst richtig zur Geltung. *P.*

Cyrill von Korvin-Krasinski O. S. B., Mikrokosmos und Makrokosmos in religionsgeschichtlicher Sicht. Kl.-8° (285 S.; 1 Tabelle). Düsseldorf 1960, Patmosverlag. Ln. DM 22.—. — Das Thema seiner großen Tibetischen Medizinphilosophie, mit dem Untertitel „Der Mensch als Mikrokosmos" (Zürich 1953), wird hier von v. K. weiter ausgeführt und ergänzt. Das Buch beginnt mit der symbolischen Anthropologie des tibetischen Lamaismus, vergleicht ihn mit der Symbolik des altbabylonischen Tierkreises und verfolgt dann die Spuren des Mikrokosmos-Gedankens im Kult der Primitiven: bei afrikanischen Jägern, auf Neu-Guinea, in Australien, Südamerika, bei den Buschmännern, bei den nordamerikanischen Waldindianern und in altasiatischen Kulten. Es handelt sich dabei nicht nur um eine statisch-intentionale Zusammenfassung des Weltalls im Menschen, sondern zugleich um eine Begehung, Vergegenwärtigung des Urgeschehens. Hier ergeben sich u. a. Zusammenhänge mit der Mysterientheologie O. Casels. Was die vielen Völker in mystischer und magischer Verkleidung ahnend darstellten, wird gnadenhaft-real erfüllt durch die *recapitulatio mundi* in der Person Christi. So ist das letzte Drittel des Buches theologischen Erörterungen gewidmet: der genannten *recapitulatio*, dem Zusammenhang von Welt, Mensch, Engeln und dem *Kyrios praesens*. Die große Spannweite des Inhaltes wird Leser verschiedener Fachrichtung für diesen interessieren: Religionsgeschichtler und Theologen, im Hintergrund vielleicht auch Naturphilosophen, sofern im Mikrokosmos-Gedanken auch etwas Metaphysisches über den Kosmos verborgen ist. *P.*

Heinrich Vogt, Außergalaktische Sternsysteme und Struktur der Welt im Großen (Probleme der kosmischen Physik 32). 8° (VIII u. 147 S.; 43 Abb.). Leipzig 1960, Akad. Verlagsgesellschaft. — Das neueste Werk des bekannten Heidelberger Astronomen ist eine willkommene Zusammenfassung des heutigen Standes der „Kosmologie" (im naturwissenschaftlichen Sinn), der auch für die Philosophie wichtigen Fragen nach dem Aufbau, der Entstehung und Entwicklung des Weltalls. Der 1. Teil handelt von den unserer Milchstraße ähnlichen Sternsystemen, ihren physikalischen Eigenschaften, ihrer Verteilung im Raum, ihren Bewegungen, ihrer Entstehung. Von besonderem Interesse ist der Abschnitt über die spektrale Rotverschiebung und ihre Deutung als Doppler-Effekt (die umstrittene Nebelflucht oder Expansion des Universums). Der 2. Teil gibt eine Übersicht über die heute vorliegenden kosmologischen Theorien. Zur Newtonschen, relativistischen (Einstein) und kinematischen (Milne) Theorie, die bereits O. Heckmann in seinen „Theorien der Kosmologie" (Berlin 1942) zusammenfassend dargestellt hat, kommt nun die in den letzten Jahren von Bondi, Gold und Hoyle entwickelte Steady-State-Theorie hinzu. Recht wertvoll ist die zwar kurze, aber die wesentlichen Punkte treffend herausstellende Kritik über diese Theorien im Nachwort. *P.*

Eugen Fink, Spiel als Weltsymbol. 8° (243 S.). Stuttgart 1960, Kohlhammer. Geb. DM 19.60. — Methodologische Vorfragen rechtfertigen das Spiel als einen möglichen und würdigen Gegenstand der Philosophie. Hier werden zwei Fragmente Heraklits (Fr. 30: Diese Weltordnung... hat weder einer der Götter, noch Menschen hervorgebracht; Fr. 52: Der Weltlauf ist ein spielendes Kind) herangezogen, deren Grundgedanken das ganze Buch durchziehen und das End-

ergebnis führend mitbestimmten. Die platonische Deutung des Spieles als eines Unwirklichen, einer bloßen Mimesis trifft nicht richtig: „Der Vergleich von Spiel und Bild drängt die Spielinterpretation in die fatale Richtung einer ontologischen Abwertung" (117). Eher brauchbar erscheint die Spieldeutung des Mythos, die F. ausführlich bespricht. Hier zeigt sich freilich mit dem Fortschritt der Kultur eine Entwicklung. War in der Vorzeit die Natur voll von Göttern, so ist sie leer von Göttern in der Spätkultur. Gegen die metaphysische und mythologische Deutung setzt F. seine eigene an. Sie erklärt das Spiel als „weltlich"; es ist „eine besonders ausgezeichnete Weise, wie das Dasein verstehend sich zum Ganzen dessen, was ist, verhält und wie es sich vom Ganzen durchschwingen läßt" (230). Im Spiel ist der Mensch bestimmt durch das Wogend-Mögliche der waltenden Welt, die in ihm widerscheint. Diese Welt ist grund-, zweck-, ziel-, wert- und planlos; ihr Spiel ist niemandes Spiel. Mit einem Zarathustra-Zitat schließt F. seine Darlegungen. — Das Buch ist gefährlich, jedenfalls in der hintergründigen Tendenz, die gegen Ende offen zutage tritt; sie entspringt der wiederholt ausgesprochenen Auffassung, daß Gott der Philosophie unzugänglich sei. Doch tritt die Schreibweise als mildernder Umstand hinzu; kaum ist ein Begriff genannt, eine Frage aufgeworfen, so wird der Leser in ein undurchsichtiges Vielerlei von wortreichen Analysen, ermüdenden Wiederholungen und Exkursen hineingewirbelt, sodaß der schwindelige Kopf nicht mehr weiß, an welchem Punkt die Erörterung nun eigentlich steht — eine rechte Geistesfolter! Die Durchführung des schönen Themas hätte zu einem wahren Genuß werden können. Das Buch bietet ihn weder in der Form noch im Inhalt. *P.*

Dogmatik und Dogmengeschichte

Antonio Orbe S. J., Hacia la primera teologia de la Procesion del Verbo. Estudios Valentinianos, Vol. I/1 und I/2 (Analecta Gregoriana, Series facultatis theologicae 99, C). 8° (XX und 821 S., fortlaufende Pagination der zwei Bände). Rom 1958, Universitas Gregoriana. Lire 6000.—. — Dieser Beitrag zur frühchristlichen Dogmengeschichte hat den Hervorgang des Wortes (1. Bd.) und die προβολή (2. Bd.) zum Gegenstand. Dem Verf. geht es darum, die ziemlich im Dunkel liegenden Anfänge der Trinitätsspekulation durch Heranziehung der gnostischen Spekulationen, insonderheit der valentinischen, in etwa aufzuhellen. Er ist nämlich zur Auffassung gelangt, daß der Zusammenhang der ursprünglichen Trinitätsspekulationen mit der Gnosis, trotz der Abwegigkeit mancher ihrer Sonderlehren (Vielheit der Äonen, Verschiedenheit zwischen dem guten Gott und dem Demiurgen, Entsprechung von Anthropologie und Soteriologie: Lehrpunkte, die von den frühen Vätern energisch bekämpft worden sind), doch positiv zu beurteilen sei. Ja, wenn man hinter die mythische Einkleidung bis zum lehrhaften Grund vorstoße, könne man eine staunenswerte Gleichförmigkeit mit dem Substrat der ältesten kirchlichen Versuche feststellen (dabei wird man besonders an die Freiheit der Sohnzeugung, an die ökonomische Ausrichtung und, damit zusammenhängend, an die Nichtewigkeit der göttlichen Ausgänge zu denken haben). Da es dem Verf. nicht um eine Geschichte der Gnosis und der frühchristlichen Theologie, sondern um die theologischen Probleme selbst geht, hat er einen Aufbau nach spekulativen Gesichtspunkten gewählt: Gott Vater, Gott *ratio*, *Tanquam a mente voluntas* (1. Bd.) und προβολή (2. Bd.). Der allgemeinen Einführung in die Begriffe und Probleme dient die Behandlung der Frage nach dem unerkennbaren Gott und der Frage nach dem anfänglichen Monismus oder Dualismus bei den Gnostikern, wobei O. zum Ergebnis kommt, daß die Gnosis oder zumindest ihre repräsentativsten Systeme im Grunde nicht dualistisch waren. Einige Interpretationen werden von den Patrologen wohl noch genauer geprüft werden müssen, so z. B. jene der Irenäustexte, die auf den

ersten Blick für die Ewigkeit des Sohnes Gottes sprechen, nach O. aber lediglich eine Koexistenz mit dem Vater vor der Schöpfung der Welt aussagen (S. 118ff). Aufs Ganze gesehen aber ist die Arbeit ein wertvoller Beitrag zur Aufhellung der Ursprünge der Trinitätsspekulation. *J. Felderer S. J.*

Peter Nemeshegyi S. J., La Paternité de Dieu chez Origène (Bibliothèque de Théologie, série IV: Histoire de la Théologie 2). 8° (XVI und 244 S.). Tournai 1960, Desclée. — Der Verf. illustriert überzeugend seine Auffassung, daß die Zentralidee der Vaterschaft Gottes das theologische System des Origenes bestimmt. Diese Idee, zu der Origenes schon rein menschlich durch die Erinnerung an das Bild seines Vaters hingezogen wurde, besagt persönliche, moralische, mitteilende Güte. Indem N. nun zeigt, wie die Idee des gütigen Vatergottes hinter den Spekulationen über die Trinität, die Schöpfung und das Vorleben der Seelen, das pädagogische Walten der Vorsehung, die Verleihung der Adoptivsohnschaft durch Eingliederung in Christus, die Apokatastase steht, entwirft er ein Gesamtbild der Theologie des großen Alexandriners. N. tritt gleichzeitig auf weite Strecken als überzeugter Anwalt der Orthodoxie des Origenes auf, so besonders in den Fragen nach der Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater, nach der Ewigkeit der Schöpfung und der ewigen Wiederkehr der Dinge. Was die Trinitätsspekulation angeht, konnten uns die Interpretationen freilich nicht ganz befriedigen. Es soll zugegeben werden, daß Origenes so wie auch andere Väter der Frühzeit in diesem Punkt nicht zu hart angefaßt werden soll, da die schwierigen Spekulationen erst am Anfang standen. Aber so wie einige Texte liegen, läßt sich wohl schwer von einer wahren Gleichwesentlichkeit des Sohnes und noch weniger von einer numerischen Wesenseinheit mit dem Vater sprechen. Wenn daher N. der Lehre des Origenes in diesem Punkt den Vorzug vor den späteren Relationsspekulationen zu geben scheint (S. 96f), so wäre zu sagen, daß Origenes gerade deshalb ohne Relationsspekulation auskommen kann, weil er eben eine numerische Wesenseinheit nicht vor Augen hat; denn gerade zur Erklärung einer solchen Einheit werden ja die Relationen herangezogen. Eine Schwäche des Origenes muß mit dem Verf. in der allzu menschlichen Auffassung von der Vaterschaft Gottes gesehen werden. Dieser Anthropomorphismus hat Origenes zu den Sonderlehren vom Vorleben der Seelen und von der Apokatastase geführt. Ein Schuß Augustinismus hätte ihn vor diesen Entgleisungen bewahrt. Die kleine Einschränkung, die uns geboten schien, hindert nicht, daß dieses interessante Buch den großen Gelehrten von Alexandrien besser verstehen hilft. *F.*

Damien van den Eynde O. F. M., Essai sur la succession et la date des écrits de Hugues de Saint-Victor (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani 13). 8° (IX und 250 S.). Rom 1960, Antonianum. — Voraussetzung für die Kenntnis der Entwicklung und Lehre eines Autors ist das Wissen um die Chronologie seiner Werke. Diese Voraussetzung für Hugo von Sankt Viktor geschaffen zu haben, ist das Verdienst dieser Arbeit, die sich als erste auf das gesamte literarische Schaffen Hugos erstreckt. Eine gute Vorstellung von der eindrucksvollen Leistung vermitteln die zusammenfassenden Tafeln im Anhang. Zur Fixierung der absoluten und vor allem der relativen Chronologie bedient sich der Verf. fast ausschließlich innerer Kriterien, was im Falle Hugos deshalb mit Erfolg geschehen kann, weil er sich in seinen Schriften ständig wiederholt und korrigiert. Als Resultat ergibt sich, daß fast alle bedeutenderen Arbeiten Hugos chronologisch gereiht oder mindestens miteinander verknüpft werden konnten; dem Bemühen des Forschers widersetzten sich hauptsächlich nur unwichtige *sententiae breviores*. Weiter wurden, die absolute Zeitbestimmung betreffend, schon bekannte Daten teils bestätigt, teils korrigiert (so z. B. In Hierarchiam caelestem vor 1125 und nicht 1137/40). Auf Grund der Ergebnisse seiner Arbeit sieht sich

der Verf. in der Lage, zwei Fragen zu entscheiden, die die Hugo-Forscher bewegten. Das Interesse des Viktoriners habe sich im Laufe der Zeit weder vom Theologischen zum Mystischen noch umgekehrt verschoben, sondern sei mehr oder weniger stets auf beides gerichtet gewesen (die Verschiebung aber vom Profanen ins Theologische, die tatsächlich vorhanden ist, habe für die Einstellung Hugos nicht viel zu bedeuten, da sie sich aus dem Wechsel des Unterrichtsgegenstandes erklärt). Ferner könne von einer Entwicklung aus dem Stadium größter Abhängigkeit von Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux zu größerer Originalität nicht die Rede sein, da im Gegenteil der Einfluß der Genannten in den Spätwerken zunimmt. Bei einer so ausgedehnten Untersuchung wird es nicht ausbleiben, daß künftige Studien da und dort Korrekturen und Ergänzungen bringen werden, aber das Verdienst dieser Pionierarbeit wird dadurch nicht geschmälert. *F.*

Jacques Étienne, Spiritualisme érasmien et théologiens louvanistes. Un changement de problématique au début du XVIe siecle (Universitas Cath. Lovan., ser. III, tom. 3). 8° (XXVI und 202 S.). Löwen 1956, Éditions Nauwelaerts. Brosch. bFr 160.—. — Eine Untersuchung der geistigen Haltung der Löwener Theologen gegenüber Erasmus (3—62) und Luther (63—89) als Repräsentanten der geistigen Erneuerung in der Epoche des Durchbruchs der geistigen Umwälzungen, da der Mensch seine eigene menschliche Persönlichkeit und seine personalen Akte zum Mittelpunkt des Interesses macht und sich sein eigenes religiöses Leben einzurichten und aufzubauen sucht; u. zw. werden zwei bedeutende Theologen der Löwener Fakultät vorgeführt; der eine (Jean Driedo, 1480—1535) vertritt eine gemäßigte, verstehenwollende Haltung (103—160), der andere (Jacques Latomus, 1475—1544) die konservative, streng scholastische Richtung (161—186). Die Darlegungen der Probleme der geistigen Strömungen und der verschiedenen Reaktionen (die Probleme: Freiheit — Gnade, Glaube — Werke, der Konflikt zwischen geistig-personalistischer Religiosität und dogmatisch-sakramentaler Kirche) zeigen deutlich die drohende innerste Verfälschung und Zersetzung des Christentums: die transzendente Kraft der Weltüberwindung wird vom Menschen als innerweltliche, zeitlich bedingte Realität begriffen (daher „reformierbar"!); im Zurückgreifen auf die Antike sucht der Mensch das Historische, zeitlich Vergangene; die Tendenz zur Verinnerlichung ist auf das verselbständigte menschliche Ich bezogen, auf die vergängliche Kreatur als solche; der Mensch stellt sich selbst selbständig vor Gott auf, Gott gegenüber, aber er gibt sich nicht Gott hin, opfert sich Gott nicht auf. Dadurch fehlt dem Menschen die Erkenntnis des transzendenten Gottes (zumal der Ewigkeit Gottes) und das Bewußtsein der transzendentalen Relation des Menschen zu Gott; das Anbetungsopfer des allein wahren Gottes, die weltüberwindende Kraft des Kreuzesopfers Christi fehlt dieser Epoche gänzlich. Denn die *conversio ad hominem* ist der *conversio ad Deum* konträr entgegengesetzt: der Mensch betet sich im letzten selbst an. Doch sieht der Verf. bei seiner Untersuchung in diesen Erneuerungsbestrebungen (im Verhältnis zur vorausgehenden Epoche der theologischen Spekulation) eine Bereicherung durch die Erkenntnis der Einheit der menschlichen Person und des geistigen Subjektes in allen einzelnen Akten (192) und betrachtet den erasmischen Spiritualismus als Ausdruck der intellektuellen und geistlichen Erneuerung, der die Theologie von Grund aus tief beeinflußte (194). *Fr. Lakner S. J.*

Andreas Heinrich Maltha O. P., Die neue Theologie. 8° (272 S.). München 1960, Manz. Geb. DM 15.80. — Jeder Theologe wird dankbar das vorliegende Buch, das erstmals 1958 in flämischer Sprache erschienen ist (De Nieuwe Theologie, Desclée de Brouwer, Brügge 1958) zur Hand nehmen, das ihn in relativer Kürze über die Entwicklung der sogenannten „Neuen Theologie" und den derzeitigen

Stand orientiert. Der Verf. versteht unter der „Neuen Theologie" nicht eine bestimmte Schule, wie die von Lyon-Fourvière, von der die ersten Impulse zu einer Erneuerung der Theologie ausgegangen sind, auch nicht die Theologie einer Gruppe von Theologen, die „die Verbindung mit der Vergangenheit allzu deutlich abbrachen", sondern „eine tatsächlich bestehende Theologie, deren ... Vertreter allenthalben an der Arbeit sind und dem generellen Verlangen (nach einer idealen Kombination zwischen Alt und Neu) schon eine recht konkrete Form gegeben haben" (20). Im ersten Teil führt der Verf. als charakteristische Merkmale folgende drei an: Neigung zum Intuitionismus (=konkrete, unmittelbare, affektive Erkenntnis im Gegensatz zu Abstraktion und Begriffen) (21–26), Neigung zum Konfusionismus (trotz grundsätzlichem Festhalten an klaren Unterscheidungen werden zu Gunsten einer ersehnten Vereinheitlichung wichtige und wesentliche Distinktionen in der Erklärung und genauere Bestimmung preisgegeben) (26–29), Neigung zum Evolutionismus (gegenüber begrifflichen Fixierungen und beharrenden Ausdrucksformen wird eine großzügige Offenheit für neue Erkenntnisströmungen gefordert) (29–38). Im zweiten Teil werden die wissenschaftlichen Prinzipien der neuen Theologie auf die einzelnen Traktate der klassischen Theologie angewandt (Apologetik, Gotteslehre, Trinität, Schöpfungslehre, allgemeine und spezielle Moral, Christologie, Mariologie, Kirche, Sakramente, Eschatologie) (41–166), wodurch der Leser einen wirklichkeitstreuen und umfassenden, wenn auch nicht lückenlosen Einblick in die verschiedenen Aussagen der Vertreter der Neuen Theologie erhält. So interessant die Übersicht ist, sie zeigt gleichzeitig, wieviel von den als gesicherter Besitz betrachteten Erkenntnissen preisgegeben wird. Im dritten Teil wird der „Versuch einer Beurteilung" (167–247) geboten und zwar zunächst an Hand von einschlägigen kirchlichen Dokumenten. Es werden im 1. Abschnitt („Die Kirche bewahrt das ihr anvertraute Pfand") (171–198) aus fünf päpstlichen Rundschreiben (Mystici Corporis 1943, Mediator Dei 1947, Humani generis 1950, Sempiternus Rex 1951, Sacra Virginitas 1954) und andern päpstlichen Verlautbarungen, vor allem Pius' XII., verurteilende und ablehnende oder wenigstens zur Vorsicht mahnende (also negative) Aussagen erhoben; im 2. Abschnitt („Die Kirche macht sich Gedanken") (199–212) werden kirchenamtliche Äußerungen angeführt, die begründete und maßvoll vorgelegte Erneuerungstendenzen anerkennen und fördern; so habe die kirchliche Autorität ihre rigorose Einstellung zu den ökumenischen Veranstaltungen und Gesprächen in etwa gemäßigt (205f). Im 3. und 4. Abschnitt legt der Verf. seine persönliche Meinung vor; zunächst positiv bejahend („Was kann man als vernünftige Erneuerung ansehen?"): Ergänzung von Einseitigkeiten in der überlieferten Theologie, Ausgleichung ihrer Verhaftetheit an die Spekulation, an Subtilitäten und Überabstraktionen; Temperierung des Aristotelismus durch den Platonismus, Ausbau der Behandlung von Lebenswerten usw. (213–227). Abgelehnt werden als Übertreibungen und Überschreitungen („Grenzen der Erneuerung") (228–247): Mangel an Ursprünglichkeit, indem Entlehnungen von anderen Autoren, besonders auch protestantischen Theologen, vom Existentialismus, von der Freudschen Psychoanalyse und anderen gemacht werden; unreife Affektivität, Sorglosigkeit in Überschreitung der Grenzen. Der Verf. spricht auch von einer Krise der Herz-Jesu-Verehrung (126), unterläßt es aber, auf die Wichtigkeit der Enzyklika ‚Haurietis aquas' hinzuweisen; ebenso wäre im Abschnitt über Maria von der Verehrung des Unbefleckten Herzens und der von Pius XII. vorgenommenen Weltweihe zu handeln gewesen, sowie von den wichtigen Aussagen, die Pius XII. in seinem Rundschreiben Mystici Corporis gerade über Maria und ihre Stellung im Heilsplan gemacht hat. Eine Feststellung des Verf. scheint uns besonders bemerkenswert, durch deren Beobachtung viel Unheil und Schaden verhütet werden könnte: „Indem man Probleme in populären Schriften darstellt und

Lösungen suggeriert, ohne vorher den normalen Weg ... der wissenschaftlichen Artikel beschritten zu haben", sucht man die öffentliche Meinung zu erobern. „Ist es billig und verantwortlich, so vor das große Publikum zu bringen, was unter Fachleuten noch nicht ausgetragen ist und noch keine einzige Sanktion von seiten der kirchlichen Autorität hat?" (197). Andererseits ist der Optimismus des Verf. mit dem Blick auf ähnliche Zeitströmungen in früheren Jahrhunderten (240–246) in etwa berechtigt, so daß man hoffen darf, das Pendel, das nun einmal zu stark nach „links" geschwungen, werde wieder allmählich in die richtige Mittellage gelangen. *L.*

Karl Rahner, Schriften zur Theologie. Band IV: Neuere Schriften. 8° (508 S.). Einsiedeln 1960, Benziger. Geb. sFr 19.80. — Die in diesem vierten Band gesammelten Aufsätze stammen aus der Zeit seit 1956 und werden daher als zeitlich ‚neuere Schriften' herausgegeben; sachlich müßten sie zwischen den Aufsätzen der früheren Bände eingeschoben werden, da sich ihr Gegenstand von der Fundamentaltheologie über die Dogmatik bis zum geistlichen Leben erstreckt. Wenn hier auf einige Aufsätze besonders aufmerksam gemacht wird, soll das nicht heißen, daß die übrigen weniger interessant oder bedeutsam seien. R. versteht es ja, scheinbar klare oder nebensächliche, auch festgefahrene Fragen zu neuem Leben zu erwecken, indem er in bohrender Schärfe die Probleme aus einer zeitgemäßen Sicht aufrollt und in einer oft originellen Zusammenschau der Lösung zuführt. Seine Überlegungen sind deshalb stets aktuell. In den ‚Überlegungen zur Dogmenentwicklung' geht es nicht um eine handliche Theorie, mit deren Anwendung jede Entfaltung der Dogmen erklärt werden könnte, sondern um apriorische Rahmengesetze oder formale Prinzipien, die aus dem Wesen einer geschichtlichen und endgültigen Offenbarung Gottes folgen. Eines dieser Prinzipien verlangt, daß die Dogmenentwicklung in einer letztlich unauflösbaren Einheit getragen ist von allen Momenten, die für die Offenbarung und das sich entwickelnde Dogma konstitutiv sind. Die Entwicklung kann also nicht bloß auf das Lehramt oder bloß auf den inspirierenden Geist oder bloß auf die logische Entfaltung zurückgeführt werden. Irgendwie ist man sich dieser Tatsache ja schon immer bewußt gewesen, aber sie wurde nicht Gegenstand einer eigenen Überlegung und Begründung. R. bespricht dann die einzelnen konstitutiven Elemente der Dynamik der Dogmenentwicklung. Dazu gehören auch der Geist und die Gnade, deren notwendigen Beitrag der Verf. klar herausarbeitet, während sie in manchen anderen Arbeiten über dasselbe Thema fast wie Lückenbüßer wegen des Versagens anderer Erklärungen erscheinen. Sehr beherzigenswert sind die ‚Bemerkungen zum dogmatischen Traktat De Trinitate', in denen gezeigt wird, warum die faktische Isolierung dieses Traktats im Gefüge der Dogmatik und im konkreten Lebensvollzug der Christen falsch ist und wie sie überwunden werden müßte durch die Reflexion darauf, daß die ökonomische Trinität die immanente Trinität ist und umgekehrt. Das wird dann genauer erläutert am dogmatisch unbestreitbaren Fall der Inkarnation und am umstrittenen Fall der nichtappropriierten Beziehungen der göttlichen Personen zum Gerechtfertigten. Das Thema ‚Wort und Eucharistie' wird im weiteren Rahmen von ‚Wort und Sakrament im allgemeinen' behandelt. Jedes Wort Gottes als inneres Moment an der Heilstat Gottes am Menschen ist heilskräftig, d. h. es bringt mit sich, was es anzeigt. Andererseits hat jedes Sakrament Wortcharakter. Da aber nicht jedes Wort Gottes in der Kirche Sakrament ist, gibt R. zwei Merkmale an, die das sakramentale Wort von anderen Gestalten des Wortes Gottes abheben und die den sachlichen Inhalt des Begriffes *opus operatum* ausmachen: es muß ein Wort als vollste Aktualisation der Kirche in ihrem absoluten Engagement und es muß ein Wort in die entscheidenden Heilssituationen des Menschen hinein sein. Diese ekklesiologische Bestimmung des schweren Begriffs *opus operatum* ist wohl das Hauptergebnis des interessanten Beitrags. Nur kurz hingewiesen

sei noch auf den jedermann angehenden Aufsatz „Theologische Bemerkungen zum Problem der Freizeit". Wer sich durch den mitunter komplizierten Stil des Verf. nicht abhalten läßt von der aufmerksamen Lektüre, erhält auch in diesem Band der Schriften zur Theologie wertvolle Anregungen. *J. Felderer S. J.*

Theologen unserer Zeit. Eine Vortragsreihe des Bayerischen Rundfunks, hrsg. von L. Reinisch. 8° (IX u. 254 S.). München 1960, Beck. Geb. DM 9.80. — In zwölf Vorträgen, die zwischen den Monaten Oktober 1959 und März 1960 vom Bayerischen Rundfunk gesendet worden sind, wird das Lebenswerk bekannter protestantischer und katholischer Theologen unserer Zeit gewürdigt: K. Barth und R. Bultmann (über sie referiert E. Wolf), E. Brunner und P. Althaus (W. Lohff), P. Tillich (H. Bürkle), R. Niebuhr (H.-C. Rohrbach) und die katholischen Theologen K. Adam, R. Guardini, H. Schlier, H. U. von Balthasar, Y. Congar, K. Rahner (über sie referiert J. Laubach). Die Herausarbeitung der Hauptanliegen dieser Theologen, ihres Miteinander oder Gegeneinander in so manchen brennenden Fragen vermittelt einen interessanten Ausschnitt aus dem geistig-religiösen Profil unserer Zeit. Natur und Gnade, Gott und Mensch, Kirche und Welt sind die in verschiedenen Variationen immer wiederkehrenden Themen. Die Referate über Barth, Schlier und Rahner scheinen uns besonders gut gelungen zu sein, weil in ihnen der das ganze theologische Schaffen beherrschende Ansatzpunkt sehr deutlich sichtbar wird. *F.*

Angel Santos Hernandez S. J., Salvación y paganismo. El problema teologico de la salvación de los infideles (Bibliotheca Comillensis). 8° (756 S.). Santander 1960, Editorial Sal Terrae. — In 26 Kapiteln wird hier die Rettungsmöglichkeit der negativ Ungläubigen erörtert. Sämtliche theologische Fragen, die bei der Lösung dieses schweren Problems vor Augen zu halten sind, werden im Lichte der Hl. Schrift und der Überlieferung eingehend behandelt: der allgemeine Heilswille Gottes, die Notwendigkeit und die Natur des Glaubensaktes, die Glaubwürdigkeit, der Satz *Extra Ecclesiam nulla salus*, der Limbus, die Uroffenbarung, das Los der ungetauften und ungeborenen Kinder usw. Den größten Raum nimmt der geschichtliche Teil ein. Man kann ohne Übertreibung behaupten, daß nichts Wissenswertes zum Thema je gesagt worden ist, was der Verf. nicht berührte. Mit dem größten Teil der Theologen verficht H. die Notwendigkeit eines formellen Glaubensaktes für alle Erwachsenen. Er sieht sich daher vor die Aufgabe gestellt, zu erklären, wie jeder Erwachsene zur Kenntnis der Offenbarung gelangen könne. Verschiedene Möglichkeiten werden ins Auge gefaßt: Uroffenbarung, irgendein Kontakt mit dem Christentum, innere Erleuchtung des Einzelnen. Wenn man von der inneren Erleuchtung absieht, die so sein müßte, daß sie einen formellen Glaubensakt ermöglichte, und von der wir nichts wissen (die Erfahrung in der Geschichte spricht wohl kaum zu ihren Gunsten), so sind das tatsächlich mögliche Wege. Aber reichen sie aus, ohne daß man gekünstelte Erklärungen heranziehen müßte? Freilich wird man um solche und ähnliche Erklärungen nicht herumkommen, wenn man den virtuellen Glauben für ungenügend hält. Infolge der Materialfülle ist die Darlegung etwas unübersichtlich und mit Wiederholungen belastet. Aber die Liebe zu den Missionen hat den Verf. eben zu einer ungewöhnlich mühsamen Leistung angespornt. Es wäre noch zu vermerken, daß der Traktat De fide im ersten Band des ‚Lercher' durch F. Mitzka bearbeitet wurde, nicht durch F. Schlagenhaufen (nicht Schlagenhaufer S. 255f und im Personenverzeichnis). *F*

Pro mundi vita. Festschrift zum eucharistischen Weltkongreß 1960. Herausgegeben von der theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilian-Universität München. Gr. 8° (331 S.). München 1960, Max Hueber. Geb. DM 23.—. — Das Jahr des eucharistischen Weltkongresses hat das Interesse an der Eucharistie stark ansteigen lassen. Einen ausgezeichneten Niederschlag davon besitzen wir

in dem hier angezeigten Sammelwerk, das die theologische Fakultät der Kongreßstadt herausgegeben hat. Die Buntheit der Aspekte, unter denen hier die Eucharistie behandelt wird, gestattet dem Rez. freilich nur einen Hinweis auf die Menge des Gebotenen. In 19 durchwegs lesenswerten Beiträgen werden dogmatische, exegetische, aszetische, kanonistische, ikonographische, patristische, methodische und geschichtliche Fragen zur Eucharistie behandelt. Während manche Beiträge nur den Fachmann interessieren werden (z. B. jene über die Eucharistielehre der heiligen Irenäus und Augustinus, über die Zuordnung von Sakrament und Opfer, über Transzendenz — Archetypus — Mysterium), können andere weiteste Kreise ansprechen (z. B. jene über die eucharistischen Gnadenstätten in Bayern, über Kirche und eucharistische Tischgemeinschaft im Lichte der soziologischen Kategorienlehre, über das persönliche Opfer des Christen in seinem eucharistischen Bezug, u. a.). Jeder kann in dieser Festschrift finden, was ihn belehrt und erbaut. *F.*

Johannes Brinktrine, Die Lehre von der Mutter des Erlösers. 8° (135 S.). Paderborn 1959, Schöningh. DM 7.40, geb. 9.40. — Der Verf. baut seine Mariologie auf dem klassischen Prinzip der Gottesmutterschaft auf; im ersten Teil behandelt er darum „die Gottesmutterschaft Mariens als Quelle aller ihrer Privilegien" (15—31); im zweiten Teil werden die aus der Gottesmutterschaft folgenden „Privilegien Mariens im einzelnen" (31—97) untersucht und zwar zunächst die Privilegien der Seele (unbefleckte Empfängnis, Freiheit von jeder persönlichen Sünde und von der Begierlichkeit) und dann die des Leibes (Jungfräulichkeit und Himmelfahrt); endlich wird im dritten Teil (98—122) Marias Verhältnis zu den Menschen (Miterlöserin, Gnadenvermittlerin, Königin) und der Menschen Verhältnis zu Maria (Kult) dargestellt. Auch hier ist jene Durchsichtigkeit im Aufbau und in der Ausführung hervorzuheben, die die anderen Traktate auszeichnet. — Einige Bemerkungen zum Zweck der Ergänzung und Korrektur. S. 16: als ephesinische Definition dürften nicht die Anathematismen des hl. Cyrillus angegeben werden, die nach der allgemeinen Auffassung nicht unfehlbare Entscheidungen sind, sondern D 111 a. — S. 17: beim Vulgatatext *Quod nascetur* sollte die deutlichere griechische Form angegeben sein: *τὸ γεννώμενον* — S. 22: müßte das Rundschreiben Pius XII. Mystici Corporis (AAS 35 [1943] 247) zitiert werden. — S. 24f: es ist schade, daß der wohl älteste Titel Marias *„sponsa Christi"* gar nicht genannt wird. — S. 55: eine sehr gute Erklärung, wie Maria zur Erkenntnis der Gottheit Christi gelangte, gibt J. Galot, Le Coeur de Marie (1955) 101—107. — S. 59: zur Frage nach dem Jungfräulichkeitsvorsatz bzw. -gelübde wäre die neuere ziemlich reiche Literatur anzugeben. — S. 61/65: die *virginitas in partu* müßte, da seit einigen Jahren eine heftige Kontroverse darüber ausgetragen wird, ausführlicher behandelt werden; die neueste Stellungnahme des hl. Offiziums konnte natürlich noch nicht zitiert werden. In der auf S. 75—101 angegebenen Literatur fehlt das bedeutende Werk von E. Sauras O. P., La Asunción de la Santisima Virgen (1950). — S. 112: die Berufung auf Pius XII. für die Ansicht, daß Maria *causa physica instrumentalis* der Erlösung sei, ist nicht gerechtfertigt; der Text kann ohne Schwierigkeiten auch im Sinn einer *causa intentionalis* aufgefaßt werden. *Fr. Lakner S. J.*

Johannes Brinktrine, Die Lehre von der Gnade. 8° (265 S.). Paderborn 1957, Schöningh. DM 14.—, geb. DM 16.—. — Mit Recht wird die Klarheit, Prägnanz und Übersichtlichkeit in den dogmatischen Lehrbüchern des Verf. allseits hervorgehoben und anerkannt. Das gilt auch in besonderer Weise für den schwierigen Traktat über die Gnade. Die Sorge um die Kürze zwang zwar den Verf., von der Erörterung mancher nicht ganz unwichtiger Fragen abzusehen oder dieses und jenes Problem nicht bis in die letzten Tiefen zu behandeln, aber für ein Lehrbuch muß das nicht unbedingt ein Nachteil sein. Da und dort freilich ergibt sich

daraus eine Verwischung oder Verzeichnung; so z. B., wenn der Kongruismus in einer Weise dargestellt wird, als ob er eine andere Auffassung der *gratia efficax* selbst hätte (148f), was nicht der Fall ist; siehe dazu L. Lercher, De gratia (Instit. Theol. dogm. IV/1; 1942) 372f; so ist bei der Frage von der Beharrlichkeit (92—103) mit keinem Wort die Unterscheidung von *impotentia antecedens* und *consequens* berührt; beim Schriftbeweis für die *gratia efficax* (53f) ist das klassische Argument aus dem Römerbrief 9, 6—24 nicht angeführt. Didaktisch würde sich erfahrungsgemäß mehr empfehlen, die Darstellung der habituellen Gnade (151—254) an den Anfang und vor die aktuelle Gnade zu stellen. Der Verf. tritt dafür ein, daß die Teilnahme an der göttlichen Natur ihrem eigentlichsten Wesen nach darin besteht, „daß wir infolge der Rechtfertigung Söhne (Kinder) Gottes des Vaters, dem Sohne Gottes ähnlich und Tempel des Heiligen Geistes sind" (189—197); so wird nicht nur die Kindschaft Gottes, sondern auch die Logosähnlichkeit und die Einwohnung des Geistes als *proprium* erklärt. Vielleicht ist aber die Unterscheidung zwischen geschaffener und ungeschaffener Gnade etwas zu wenig herausgearbeitet; siehe dazu K. Rahner, Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade: ZkTh 63 (1939) 137—156 (=Schriften zur Theologie I[4] [1960] 347—375). *L.*

Burkhard Neunheuser O. S. B., Taufe und Firmung (Handbuch der Dogmengeschichte IV/2). 8° (110 S.). Freiburg 1956, Herder. Brosch. DM 15.—. — Es war hoch an der Zeit, eine wissenschaftlich-kritische Zusammenfassung der zahlreichen Forschungsarbeiten über die beiden Initiationssakramente herauszugeben. Ein Vergleich mit dem, was in den theologischen Handbüchern bis zur Jahrhundertwende geboten wurde, zeigt, wie sehr seither unsere Kenntnis von Taufe und Firmung bereichert worden ist. Manches mußte gewiß aufgegeben oder korrigiert werden, dafür wurde aber vieles auf Grund der Quellen erhärtet und im Lichte der geschichtlichen Entwicklung und Entfaltung zur tieferen Einsicht erhoben. Dadurch, daß der Verf. sowohl die Praxis der Spendung der beiden Sakramente (Liturgie der Initiationssakramente) als auch die theologische Erklärung und Sinndeutung (Theologie der Initiationssakramente) in das Blickfeld stellt, gelingt es ihm, ein immer tieferes Verständnis von Taufe und Firmung herbeizuführen. Von größtem Interesse ist der Versuch, das allmähliche Fortschreiten der Erkenntnis der Firmung als eines eigenständigen Sakramentes, dem das letzte Kapitel ausschließlich gewidmet ist (101—110) aufzuzeigen; insbesondere wird hier auf die Frage der Einfügung der Chrisma-(bzw. Myron-) Salbung zuerst im Osten, dann im Westen eingegangen; schließlich wird das scheinbare Zurücktreten der biblisch gesicherten Handauflegung bis zur klareren Akzentuierung im CIC can. 780 und der neueren Sakramententheologie untersucht. Was die Tauftheologie betrifft, so ist zwar die Bedeutung von Röm 6, 4—14 gebührend hervorgehoben (Teilnahme am Tode und der Auferstehung Christi), nicht aber ist der Wesensinhalt des biblischen Taufbefehles und der urchristlichen Taufformel ganz hinreichend herausgestellt; das Wort: *βαπτίζειν* ist nicht einfach mit „baden" und darum theologisch mit „abwaschen" wiederzugeben; die darauf bezügliche Literatur fehlt ganz, so z. B. die sehr instruktiven Artikel von Eloy Reñé y Oró, *Βαπτίζειν* (*-εσθαι*) *εἰς τινά, εἰς τὸ ὄνομα τινός*: Anal. Tarrac. 1 (1925) 115—143 und J. Umberg, Die Grundbedeutung der Taufformel: 75 Jahre Stella Matutina I [1931] 533—552). *L.*

Polykarpus Wegenaer O. S. B., Heilsgegenwart. Das Heilswerk Christi und die virtus divina in den Sakramenten unter besonderer Berücksichtigung von Eucharistie und Taufe (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 33). 8° (XVI u. 128 S.). Münster i. W. 1958, Aschendorff. DM 9.80. — Die Arbeit stellt einen Versuch dar, das Grundanliegen der Mysterienlehre mit der thomasischen Erklärung von der Wirksamkeit der Sakramente zu rechtfertigen. Casel, dem

es mehr oder einzig um den Tatsachenaufweis der Mysterientheologie ging, ha sich zwar auf Thomas berufen, aber diesen nicht in allen Stücken richtig ver standen; ganz besonders fehlt bei ihm die Erkenntnis der zentralen Bedeutun der *virtus divina* in der Sakramententheologie des hl. Thomas (97; 103—110 114—116). Es ist selbstverständlich, daß eine Gegenwart des Heilswerkes Christ (der *passio Christi*) in den Sakramenten angenommen werden muß — Gegenwar freilich im analogen Sinn zu verstehen (11. 51) —; und zwar geht es nicht un eine bloß subjektive oder gedankliche Vergegenwärtigung, auch nicht um ein Gegenwärtigsetzung des Heilswerkes als solchen seinem geschichtlichen Sein nach, auch nicht um den bloßen überzeitlichen Heilsgehalt, der in den geschicht lichen Heilstaten enthalten war (92. 107f. 119), sondern um eine „operativ dynamische Gegenwart der historischen Heilstat Christi" (123); eine Erklärung für dieses *mysterium stricte dictum* (49) meint der Verf. zu finden in dem Ge danken des hl. Thomas, daß in den Sakramenten, ähnlich wie in der Menschheit Christi, die *virtus divina* wirke; durch die *virtus divina* überwindet die mensch liche Natur als *instrumentum coniunctum* jede räumlich-zeitliche Distanz (43f) und durch die Menschheit Christi auch die Sakramente als *instrumenta separata*. So kann die Menschheit Christi und in den Sakramenten die *passio Christi* einen von Raum und Zeit unabhängigen wirk- und vorbildursächlichen Einfluß ausüben (19. 21. 41. 43f. 47. 49. 84. 87. 98. 115). Auf das philosophische Problem, wie die Menschheit Christi — und um so mehr die historische Heilstat Christi — als Organ der allgegenwärtigen *virtus divina* selbst Raum und Zeit überwinden kann, wird nicht näher eingegangen (44 Anm. 170); es müßte aber notwendig erörtert werden, weil der Verf. auf dem Standpunkt der physischen Kausalität der Menschheit Christi und der Sakramente steht — es werden gleich eingangs die Arbeiten von Tschipke und Holtz zitiert (6), die dem hl. Thomas die phy sische Kausalität der Menschheit Christi zuschreiben. Alle weiteren Ausführungen sind größtenteils nur von daher verständlich und annehmbar. Nun ist es aber durchaus nicht so sicher, daß Thomas die physische Ursächlichkeit der Menschheit Christi gelehrt hat; siehe dazu F. Mitzka, Das Wirken der Menschheit Christi zu unserem Heil nach dem hl. Thomas von Aquin: ZkTh 69 (1947) 189—208. So ist also bereits das Fundament aller weiteren Ausführungen des Verf. in Frage gestellt; gewiß räumen wir ihm gern das Verdienst ein, daß er in der An nahme der physischen Kausalität der Menschheit Christi und der Sakramente die Gegenwart des Heilswerkes Christi in den Sakramenten zu Ende zu denken versuchte. Auch abgesehen von dieser nicht ohneweiters einsichtigen und an nehmbaren, mehr philosophischen Voraussetzung finden sich wertvolle Ge danken, die jede neuere Sakramententheologie gerne berücksichtigen wird; so möchten wir vorbehaltlos unterschreiben, wenn der Verf. sagt: Sakramentale Zeichenbedeutung und sakramentale Wirkursächlichkeit „greifen ineinander und sind ein Ganzes. Aber die stiefmütterliche Behandlung des sakramentalen Zeichens in der neuzeitlichen Theologie und die daraus folgende Verdinglichung und Isolierung der sakramentalen Gnade rechtfertigte unsere ausführliche Darlegung der Zeichenhaftigkeit" (39), und wenn er als Hauptverdienst Casels bezeichnet: „In der nachtridentinischen Theologie lockerte sich der organische Zusammenhang zwischen dem sakramentalen Heil und der Heilsgeschichte mehr und mehr, und die angebahnte Entwicklung tendierte ohne Zweifel bis in die jüngste Zeit hinein zu einer Isolierung der Sakramente ..." (90). *L.*

Jean Galot S. J., La Nature du Caractère sacramentel. Etude de Théologie médiévale (Museum Lessianum, sect. theol. 52). 8° (242 S.). Brügge 1957, Desclée de Brouwer. bFr 175.—. — Der Verf. hat die Aufgabe, die er sich gestellt, erfolg reich bewältigt: eine Darstellung zu bieten von der geschichtlichen Entfaltung der scholastischen Lehre vom sakramentalen Charakter. Seit F. Bromers Studie über diesen Gegenstand hat Bischof Landgraf sein Interesse der Definition der Taufe

als Charakter von Paganus von Corbeil (19, 42—45, 61—63) zugewandt; das 4. Buch der Summe des Alexander von Hales wird, wie schon bekannt, nicht ihm zugeschrieben, während aus seinem Sentenzenkommentar gezeigt werden kann, daß er der Urheber der *definitio magistralis* ist (94—100). Die kurzen Traktate der Theologen des 13. Jh. von Wilhelm von Auxerre bis zu Albert d. Gr. (63—146) bieten eine Fülle von Gedanken über die Natur des Charakters; die Autoren sind hauptsächlich von dem Bestreben geleitet, den Charakter in die aristotelischen Kategorien, genauer in eine der vier *species* der *qualitas* einzugliedern. Diese Periode wird ausführlich dargelegt, ohne daß der Verf. bloß Aussagen aneinanderreiht; er legt die Hauptströmungen dar, soweit es die Verworrenheit der Argumente und die gegenseitige Beeinflussung der Traktate erlaubt. Ein Kapitel ist jenen Autoren gewidmet, die in ihrer Lehre viel von der vorausgehenden Entwicklung resumieren: Albert, Bonaventura und Thomas von Aquin (147 bis 197); des letzteren Lehre ist sowohl Höhepunkt der Entwicklung als auch grundlegender Ausgangspunkt; er reduziert den Charakter auf die einzige *species*, die seine Vorgänger nicht in Betracht gezogen hatten, die der Potenz. G. geht nicht über die Darstellung einer solchen Reduktion hinaus, er stellt jedoch die Unvollendetheit der Gedanken des Thomas über diesen Punkt fest und führt Cajetans Kommentar an, um zu zeigen, wie man die Frage, ob der Charakter von Taufe und Firmung vorherrschend aktive oder passive Potenzen ist, weiter entwickeln kann. Das Resultat, zu dem der Verf. gelangt, ist dieses: der Begriff des Thomas über den Charakter als Potenz zur Partizipation am christlichen Leben und Gottesdienst ist nicht ausschließlich und muß durch die anderen mittelalterlichen Begriffe vom Charakter als Konsekration an Gott, Konfiguration mit der Dreifaltigkeit und mit Christus dem Erlöser, Disposition für Gnade vervollständigt werden. Der Untersuchung der mittelalterlichen Lehren geht ein zusammenfassendes Kapitel über die Begründungen aus Schrift (22—28) und Patristik (28—36) voraus; ein Kapitel, in dem dargetan wird, daß Augustinus den Ausdruck Charakter als Bild oder Metapher für die bleibende Wirkung der Taufe zum Unterschied von sakramentalem Zeichen und Gnade, gebraucht hat. Es wird geltend gemacht, daß der theologische Begriff des Charakters gegen Ende des 12. Jh. entstanden ist. Ein ähnliches zusammenfassendes Kapitel folgt dem Hauptteil der Studie, das den Verfall der Lehre im 14. und 15. Jh. skizziert (198—224) und die Definition des Tridentinums über die Existenz des Charakters mit den unentschiedenen Fragen bezüglich seiner Natur behandelt. — G. gibt uns mit seinen Werk ein wertvolles Werkzeug für das Studium der Geschichte des Problems und für eine neue Theorie über den sakramentalen Charakter an die Hand. Zwar kann nicht schon das bloße Lesen der 127 mittelalterlichen Texte seiner Arbeit die notwendigen Elemente für eine solche Theorie liefern, aber ohne sorgfältiges Studium der mittelalterlichen Traktate läuft man Gefahr, viele von den anregenden und tiefen Ideen, die hier zusammengefaßt vorgelegt werden, zu übersehen oder zu unterschätzen. Ohne eine von diesen Theorien als seine eigene zu bezeichnen, führt der Verf. den Leser durch den großen Strom der mittelalterlichen Gedanken, die zum Fragenkomplex des sakramentalen Charakters geäußert worden sind. *J. Quigley S. J.*

La Tradition Sacerdotale. Études sur le Sacerdoce (Bibliothèque de la Faculté catholique de Théologie de Lyon, vol. 7). 8° (316 S.). Le Puy 1959, Mappus. fFr 1350.—. — Ist Tradition wesentlich für Kirche und Theologie überhaupt, so erhält und entfaltet sich ganz besonders der echte Begriff des Priestertums in der Kirche nicht sosehr auf dem Weg lehrhafter Erörterung, als vielmehr in der lebendigen Tradition, — in der auch der Pfarrer von Ars mit seiner Heiligkeit steht. Diese Grundidee verbindet die Studien über das Priestertum, die eine Reihe von Theologen zum 100. Jahresgedächtnis seines Todes in diesem Band vorlegen. Die biblische Grundlage bieten A. Gelin in seinem reichhaltigen Über-

blick über die Geschichte des atl. Priestertums und A. George in seiner Untersuchung über das Verhältnis der Lehre des Hebr und 1 Petr zu den in den Evangelien faßbaren Gedanken über das Priestertum. R. Béraudy beleuchtet aus den Weihepräfationen des Sacramentarium Leonianum zunächst die Wirkungen des Weihesakramentes im allgemeinen, sodann die spezifische Wirkung der drei sakramentalen Weihen im einzelnen. G. Jouassard zeigt die Bedeutung der praktischen Tradition (Nachahmung der Vorgänger) für die sakramentalen Funktionen des Priestertums in der Väterzeit; eine Illustration dazu bedeutet die Abhandlung von M. Jourjon über Augustinus. G. Hocquard zeichnet das Ideal des Seelsorgers nach Gregor d. Gr. — Die von den Ideen Berulles inspirierte Lehre des Oratorianers Paul Métézeau über Priestertum und Heiligkeit in seinem Werk „De sancto Sacerdotio" (Paris 1631) wird dargestellt von I. Noye. Aus dem Entwurf für die Einrichtung eines Diözesanseminars (1651) zeigt Erzbischof Marc Lallier die Leitidee Oliers für die Priesterbildung auf, der gerade aus seiner missionarischen Erfahrung heraus in der Pflége der Innerlichkeit, Gottverbundenheit, den eigentlichen Sinn des Seminars erblickt. — J. Lécuyer gibt einen Einblick in die theologischen Probleme und die bisher gewonnenen Resultate hinsichtlich der Themen: Verhältnis zwischen Taufpriestertum und Amtspriestertum, Wirkbereich des Amtspriestertums, zu dem auch wesentlich der Dienst am Wort gehört, Verhältnis von Presbyterat und Episkopat auf der Linie des Weihesakramentes. M. Mellet zeichnet ein Bild der priesterlichen Heiligkeit des Seelsorgers von Ars. — Eine von R. Etaix verfaßte Bibliographie über das Priestertum beschließt das Buch. *F. Dander S. J.*

Marie-Michel Philipon O. P., Die Sakramente im Leben des Christen. 8° (X u. 322 S.). Freiburg 1958, Herder. — Der Verf. zeigt die Sakramente vor allem in ihrer sozialen, ekklesiologischen Bedeutung, die vom religiösen Individualismus der neueren Zeit allzu wenig beachtet worden ist. Besonders eingehend wird das Weihepriestertum beleuchtet und so das Verständnis für das Wesen der Kirche, aber auch für priesterliche Spiritualität vertieft. Viel Tröstliches wird vom Sakrament der Krankensalbung gesagt im Anschluß an den hl. Thomas, dem der Verf. freilich auch in der Lehre von der großen Zahl der Verdammten folgt (301 f.). *D.*

Aszetik und Mystik

Bernhard Häring, Christ in einer neuen Welt. Lebensgestaltung aus dem Glauben. 8° (448 S.). Freiburg i. Br. 1960, Wewel. Geb. DM 13.85. — Dieses Buch ist keine Moraltheologie im kleinen, auch keine Aszetik, wenn auch die sittliche und religiöse Betätigung des Christen (Tugendübung, Gebet, Sakramentenempfang) allseitig besprochen wird, und sogar einzelne Gewissensfälle als Beispiele angeführt werden. Es geht darum, dem sittlichen Handeln des Christen eine wahrhaft christliche, aus der ganzen Fülle der geoffenbarten Wahrheit entspringende Motivierung zu geben. So soll der Christ die gottgeschenkte innere Welt der Gnade wirklich als neues Leben erfahren und aus dem beglückenden Wissen um seinen Reichtum den Mut und die Kraft erhalten, den durch die äußere Neugestaltung der Welt andrängenden Aufgaben sich zu stellen und sie zu meistern. Die Grundsätze, die der Autor in seinem Aufsatz „Moraltheologie gestern und heute": St. d. Z. 167 (1960), über die zeitgemäßen Aufgaben der Moraltheologie darlegt, finden sich in idealer Weise in diesem seinem Werk verwirklicht. So wird die Vielheit sittlicher Forderungen gesehen als das eine Gesetz Christi, als das Gesetz der Gnade, ganz und gar Frohbotschaft, dazu bestimmt, uns zur Freiheit der Kinder Gottes zu führen. Sodann wird das ganze sittliche Leben des Menschen dargestellt als ein Zwiegespräch der Liebe zwischen dem in Gnade uns rufenden Gott und dem in demütiger Bereitschaft antwortenden Menschen. Ein Drittes, das uns am ganzen Buch das wertvollste

zu sein scheint (und das im letzten Kapitel über die Bekehrung eindringlich hervorgehoben wird, aber alle Ausführungen auch schon in den vorausgehenden Kapiteln durchzieht): christliche Sittlichkeit wird verkündet als Appell des in Gnade kommenden Gottesreiches; die Bekehrung ist darum Hinwendung zum Reich Gottes; das Heil des einzelnen liegt im Einsatz für die Sache des Reiches Gottes. Das ist wohl eines der wichtigsten Anliegen der heutigen Seelsorge, diese Gesinnung christlicher Solidarität in den Gläubigen zu wecken. — Vielleicht ist das ein allzu persönlicher Wunsch: die Ausführungen in eine einfachere Sprache gekleidet zu sehen; sie scheinen uns zu abstrakt. Befremdend wirkt die Neubildung: Taufgepräge für Taufsiegel. Ein umfangreiches Stichwortverzeichnis und ein Verzeichnis der verwendeten Schriftstellen, machen das Buch dem Seelsorger und Katecheten als Nachschlage- und Quellenwerk nutzbar.

V. Naumann S. J.

Hilda Graef, Der unbegreifliche Gott? Das Ordnungsbild biblischen Glaubens. 8° (211 S.). Frankfurt (Main) 1961, Knecht. — Welche Antwort gibt uns die Bibel auf die Wesensfragen des menschlichen Daseins, die sich immer wieder stellen, unabhängig von der kulturellen und zivilisatorischen Umwelt des Menschen? Solche Wesensfragen sind z. B. das Verhältnis von Leib und Seele; von Mann und Frau; von Individuum und Gemeinschaft; und die wesentlichste Frage: Gott und Mensch. Es ist nicht zu erwarten, daß uns die Hl. Schrift fertige Lösungen bietet; es ist der Gebrauch der eigenen Vernunft gefordert, natürlich mit Hilfe des Gebetes und geführt vom Lehramt der Kirche (10); in dieser Weise verwendet, führt uns die Bibel zur Aufhellung der oben angeführten Fragen. Zum mindesten zeigt sie uns die Irrtümer und Verkehrtheiten in den gängigen Ansichten und Antworten des heutigen abendländischen Menschen. In anderen Fällen, wo die Begrenztheit des menschlichen Verstandes offenbar wird, so daß eine erhellende Antwort nicht gegeben werden kann, führt die Untersuchung doch zu einem wichtigen und wertvollen Ergebnis: die Transzendenz und Majestät Gottes, seine Unbegreiflichkeit, leuchtet auf; ein das ganze Buch durchziehendes Grundanliegen. — Nicht nur ein sehr klar geschriebenes Buch, sondern bei all seiner Vernünftigkeit ein durch und durch gläubiges und katholisches Buch.

N.

Gaston Courtois, Betrachtung. Warum und Wie? Aus dem Französischen übertragen von Karl Rudolf. Kl. 8° (120 S.). Wien 1961, Herder. Geb. S 45.—. „Das kleine Werk soll zur Festigung der Überzeugung der christlichen Aktivisten und gottgeweihten Seelen dienen, wie notwendig die Betrachtung ist, und ihnen helfen, mutig zu beginnen und Fortschritte zu machen auf den Wegen der Betrachtung." Dazu will der Verf. „einige allgemeine Ratschläge, die sich auf die Erfahrung vieler stützen", bringen. Sie sollen aber „von der Hilfe eines sachkundigen Führers nicht dispensieren". Diese letztere Feststellung scheint uns wichtig zu sein. Wollte jemand auf Grund der Ausführungen das Betrachten anfangen (es wird trotz des Strebens, nur das allen Methoden Gemeinsame herauszuheben, dennoch eine ganz bestimmte Methode des Betrachtens vorgelegt: die an einen Text der Hl. Schrift oder Liturgie sich anknüpfende Betrachtung) — er wüßte, eben wegen der allzu allgemeinen Winke, wenig anzufangen. Auffallend oft wird die Mahnung wiederholt, beim Beten Zeiten des Schweigens einzuschalten, um auf die Stimme des Herrn zu hören. Man kann sich zwar für diese Mahnung auf einen Text der hl. Theresia berufen; dennoch würden wir, besonders Anfängern im Gebet, eher den Rat geben, sich um eine ganz selbstlose und bedingungslose Hingabe an den göttlichen Willen zu bemühen; da macht sich dann der Herr sehr deutlich vernehmbar auch ohne diese Pausen des Schweigens, die leicht die Gefahr der Täuschung in sich bergen. — Für solche, die schon einige Übung im innerlichen Beten (diese Bezeichnung würden wir der der Betrachtung vor-

ziehen) besitzen, und besonders für die Seelenführer, bieten die kurzen, prakt schen Anweisungen eine wirkliche Hilfe und Ermutigung. *N.*

Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit. Kl. 8° (128 S.). Münche 1960, Kösel. — Diese an Umfang geringe, inhaltlich aber sehr bedeutende Studi dient im 1. Teil der „Unterscheidung des Christlichen", der Abhebung des christ lichen Bruderbegriffes von den in der nähern Umgebung des Christentums bestehenden Auffassungen (Griechentum, Altes Testament, Hellenismus) und von denen, die sich später aus dem Christentum entwickelt haben (Aufklärung Marxismus). Damit ist eine passende Einleitung gegeben für den Hauptteil, der auch für sich allein, ohne geschichtliche Einleitung stehen könnte. In vier These (die Grundlage der christlichen Brüderlichkeit: Gott unser Vater, wir seine Kinder in „Christus Jesus"; die Grenzaufhebung im Inneren der christlichen Brüderlichkeit; Unterschied der engeren christlichen Brudergemeinde von der Nichtchristen; diese engere Brüderlichkeit dient letztlich der Hinführung aller Menschen in die Einheit des mystischen Leibes) werden die dogmatische Lehre von der christlichen Brüderlichkeit entwickelt und jeweils zugleich auch die moralischen Folgerungen und Forderungen daraus abgeleitet. Wir möchten be sonders die aus der dritten These sich ergebende vordringliche Forderung der Pflege einer lebendigen innerchristlichen Brüderlichkeit hervorheben. Das Nachwort sucht den wahren Sinn des so oft gebrauchten Ausdrucks „getrennte Brüder" herauszustellen. — Diese Studie zeigt klar, nicht nur welchen Nutzen, sondern noch viel mehr, wie notwendig eine solide dogmatische Besinnung auf vermeintlich selbstverständliche christliche Grundbegriffe ist und wie aus einer solchen Besinnung sich ergebende Folgerungen auf liturgischem und aszetischem Gebiet, ja sogar für das gesellschaftliche Leben der Christen untereinander fruchtbar werden können. *N.*

Rudolf Fischer-Wollpert, Wer mein Fleisch ißt. 8° (206 S.). Würzburg 1960, Echter-Verlag. DM 6.80. — Es ist Tatsache, daß die Kommunionhäufigkeit nicht die erwartete und erhoffte Vertiefung von Gottes- und Nächstenliebe bringt (9); darum ist es das Anliegen dieses Buches, aus der bislang gepflegten allzu individualistischen Kommunionfrömmigkeit — „Gott und ich, genug für mich" (31) ist ihr Ausdruck — in die ganze Weite wahrhaft eucharistischer Frömmigkeit hinüberzuführen, „zu zeigen, wie wir leben müssen, weil wir die heilige Kommunion empfangen" (13). Das geschieht, indem die ganze übernatürliche Wirklichkeit dieser heiligen Speise entfaltet wird (um die wichtigsten Kapitel zu nennen: Mittelpunkt des Lebens; Mitleben mit dem Leben Christi; Der geheimnisvolle Leib des Herrn — ein besonders gut gelungenes Kapitel; Christus ist die „Gemeinschaft"). Von S. 149 ab wird dann, ausgehend vom Leben des Menschen in Familie und Beruf, der Bezug dieser Gegebenheiten zur Eucharistie hergestellt und werden Anregungen und Folgerungen für unsere Kommunionfrömmigkeit abgeleitet. — Ein empfehlenswertes Buch, zumal zugleich gezeigt wird, wie sich aus einer so erneuerten Kommunionfrömmigkeit die Heilmittel für die Schäden der Gegenwart ergeben würden. — Im ganzen Buch findet sich keine Anmerkung oder ein Hinweis, woher der Verf. seine Gedanken geschöpft hat. Das Kap. „Das Gespräch" (von der Besuchung des Allerheiligsten) ist oft wörtlich dem Aufsatz von Karl Rahner in Geist und Leben (1959) entnommen. Was über das Opfer gesagt wird (in dem Kap. „Eingehen in das Opfer Christi"), ist ziemlich unklar. Einen Mangel mag man auch darin erblicken, daß die Ausführungen zu breit, die Gedankenführung zu wenig straff und konzentriert ist. *N.*

Anton Loetscher, Das herrliche Mahl. 8° (202 S.). Luzern 1957, Räber. Geb. sFr 12.20. — Das Buch will eine „Anleitung zur tieferen Erfassung der Kommunion" (Untertitel) geben. Hervorgegangen aus geistlichen Vorträgen, werden die gleichen Fragen behandelt wie in dem Buch von Fischer-Wollpert.

oder besser, es kommt auch die ganze Fülle der Wahrheiten über die heiligste Eucharistie zur Sprache, allerdings nicht in der Konfrontierung mit heutigen Zeiterfordernissen. Die einzelnen Kapitel wollen eine Anregung und Hilfe sein für häufig Kommunizierende. Die einfachen, durch Beispiele und Bilder erläuterten Ausführungen stellen eine fromme Lektüre dar, der man „Salbung" im besten Sinn des Wortes, die sich sonst nicht zu häufig in geistlichen Büchern findet, als großen Vorzug zuerkennen kann. *N.*

Hilde Herrmann, Schwache Punkte im Glaubensleben. Kl. 8° (131 S.). Frankfurt a. M. 1961, Knecht. Geb. DM 7.80. — In dem Büchlein handelt es sich nicht um eine kritische Beleuchtung des durchschnittlichen Glaubensbewußtseins, etwa nach falsch gesetzten Akzenten und schiefen Perspektiven, sondern einfach um das Ernstnehmen des Glaubens, so wie er heute sich uns darbietet, bis in seine alltäglichen Konsequenzen. Es werden darum in 22 kurzen Kapiteln Gegenstände aufgegriffen, die leicht als tote Punkte das Weiterschreiten hemmen: falsche Genügsamkeit, Mangel an Wachheit und Vertrauen, rechnerische Haltung Gott gegenüber, auch Punkte des religiösen Lebens, die infolge von Mißverständnissen öfter zum Anstoß werden, wie Heiligenverehrung, Rosenkranz, Herz-Jesu-Andacht (wo „unzulängliche Sichtbarkeit sich als eine besondere Form von Verborgenheit darstellt", S. 97). Im Hintergrund steht eine durch die liturgische Erneuerung hindurchgegangene einfache und gesunde Frömmigkeit, die immer den Dingen der Welt nahe bleibt und die sich auch in einer schlichten und doch farbigen Sprache kundgibt. Eine gewisse Unsicherheit spürt man, wo im Kapitel von den evangelischen Räten vom Gehorsam die Rede ist (122f), dem allerdings außerhalb der Reich-Gottes-Arbeit die biblische Begründung nicht zukommt. — S. 18f werden dreimal Stellen aus dem zweiten Petrusbrief unrichtig angegeben. *J. A. Jungmann S. J.*

Ivo auf der Maur O. S. B., Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus (Paradosis 14). 8° (XVI u. 205 S.), Freiburg/Schw. 1959, Universitätsverlag. sFr 15.—. — Diese Arbeit ist ein gutes Beispiel der Nützlichkeit historischer Untersuchungen für die Beleuchtung von Gegenwartsfragen. Auf dem reichlich dunkel gehaltenen Hintergrund der bisherigen Forschung (5ff u. ö.) malt der Verf. ein lebensvolles Bild sowohl des Mönchsideals bei Chrysostomus — S. 15—68 werden 74 einschlägige Texte ausgehoben und kommentiert — wie seiner Auffassung vom kirchlichen Dienst und des Verhältnisses des einen zum andern. Es ist die Zeit, in der das Mönchtum zwar schon stark differenziert ist, anders in Ägypten, anders in Kappadocien und Syrien, aber in der alles noch einigermaßen im Fluß bleibt. Chrysostomus hat eine hohe Meinung vom Mönch, der mit der Jungfräulichkeit die Loslösung von irdischen Sorgen und die ungeteilte Hingabe an Gott erwählt hat; die Mönche sind ihm die wahren „Philosophen". Aber gerade darum sucht er unter ihnen die Glaubensboten für die Missionsarbeit bei den Goten, in Skythien, in Persien, in Phönizien. Sie sollen ihr Licht leuchten lassen und ihre Talente vermehren (148f); praktische Nächstenliebe ist ihm wichtiger als die ἀπάθεια die er kaum erwähnt. Er sieht die Mönche darum auch lieber in der Nähe der Stadt als „in den Bergen"; doch gebraucht er sie nur ausnahmsweise für die Seelsorge in der Heimatkirche. Das Priestertum sollen sie nicht erstreben, aber gegebenenfalls auch nicht zurückweisen. — Das Buch ist geschrieben mit Verwendung eines breiten Materials, auch an Literatur, und mit großer Klarheit, manchmal fast bis zur Überbetonung von schulmäßigen Einteilungen und Zusammenfassungen. Die dankenswert reichlichen Rückverweisungen auf vorausgegangene Stellen des Buches wären leichter zu erkennen, wenn sie mit einem „oben" oder dergleichen eingeführt wären. *J.*

Hans-Oskar Weber, Die Stellung des Johannes Cassianus zur außerpachomianischen Mönchstradition. Eine Quellenuntersuchung (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 24). 8° (XXIII u. 132 S.). Münster 1960, Aschendorff. DM 15.—. — Im vorliegenden Buch geht der Verf., Bibliotheksrat in Göttingen, der Frage nach, in welcher Weise Johannes Cassian, der große Vermittler östlicher Mönchsweisheit nach dem Westen, seine orientalischen Stoffe verwertet und verarbeitet hat. In ähnlicher Methode wie I. v. d. Maur (s. o.), wenn auch nicht mit der gleichen Durchsichtigkeit und leichten Lesbarkeit, hebt er 85 „Beispiele" heraus, in denen Darlegungen Cassians mit entsprechenden orientalischen Texten, vor allem aus den Apophthegmata Patrum und aus Euagrius Ponticus — außer Betracht bleibt Pachomius — in Vergleich gebracht und erörtert werden. Die Vorlagen werden von Cassian bald getreu wiedergegeben, wie etwa im Katalog der Hauptsünden (23f), bald behaglich erweitert, wie im Beispiel von der *discretio* (43ff), öfter aber auch in deutlicher Tendenz umgebildet und zwar in der Richtung aus der Welt der Eremiten auf das klösterliche Gemeinschaftsleben hin; so wenn Cassian die berühmte Geschichte vom Mönch, der auf Geheiß seines greisen Lehrmeisters ein dürres Holz durch drei Jahre begießt, bis es (im Apophthegma) auf wunderbare Weise Frucht trägt, das Wunder wegläßt und damit umso stärker den für das Gemeinschaftsleben bedeutsamen blinden Gehorsam empfehlend hervorhebt (111f). So ergibt sich aus den mühsamen Einzelnachweisen mancher wertvolle Einblick in den Vorgang „wie aus der Wüstenzelle der Bau des abendländischen Klosters geworden ist" (18). *J.*

G. G. Meersseman O. P., Der Hymnos akathistos im Abendland II. Grußpsalter, Grußorationen, Gaudeandachten und Litaneien (Spicilegium Friburgense 3). Gr. 8° (XV u. 387 S.). Freiburg/Schw. 1960, Universitätsverlag. sFr 35.—. Was im ersten Band dieses Werkes — vgl. ZkTh 80 (1958) 476 — als Grundlage entwickelt wurde, wird hier in seiner weiteren Entfaltung verfolgt. Die vom griechischen Hymnus mächtig angeregte Marienpoesie und Marienfrömmigkeit wird seit dem 12. Jh. zu einem breiten Strom, der dann allerdings von verschiedenen Zuflüssen gespeist wird. Einer von diesen ist der Übergang von den verschiedenartigen Weisen des Psalmenbetens zum marianischen Psalter, indem anfänglich zu jedem der 150 Psalmen mit Verwendung einzelner Stichworte des betreffenden Psalms eine marianische Strophe hinzugedichtet und hinzugebetet wurde, dann diese Strophen verselbständigt und schließlich durch je ein Ave (mit oder ohne heilsgeschichtliche Schlußklausel) ersetzt wurden, woraus sich dann der Rosenkranz ergab. Enger von jenem Hymnus abhängig, führt eine andere Entwicklungslinie zu den verschiedenen Formen der Marienlitanei, von der M. drei Urtypen herausstellt: eine in Venedig im liturgischen Gebrauch gestandene Prosaform, eine zum Notgebet ausgebaute Form, und die Reimlitanei, die ähnlich wie diejenige von Venedig aus Ehrentiteln Marias gebildet, aber in diesem Fall aus 34 Reimpaaren (und 5 weiteren Versen) aufgebaut war, von der unsere Lauretanische Litanei ein bescheidenes Exzerpt darstellt. Diese Reimlitanei war bisher nur aus Handschriften des 15. Jh. und seit 1951 durch eine armenische Übersetzung des 14. Jh. bekannt. M. entdeckte sie u. a. in einer vor 1200 entstandenen Pariser Handschrift (53f); in Padua wurde sie im 14. Jh. bei Prozessionen gebraucht. Neben marianischem Psalter und marianischer Litanei bilden noch die „Grußorationen" (die Bezeichnung dieser an Maria gerichteten Gebete als Orationen sollte man doch besser vermeiden) und die Gaudeandachten eine eigene Gattung marianischer Gebetsliteratur des ausgehenden Mittelalters. Den Hauptteil des Bandes bilden die in kritischer Ausgabe wiedergegebenen Texte (77—276), die dem Buche M.s dauernden Wert sichern. Wenn auch nicht alle Texte Edelblüten christlicher Frömmigkeit darstellen und manches als Wucherung bezeichnet werden muß, so wird uns doch darin die Frömmigkeit

des ausgehenden Mittelalters nahegebracht. Was Stephan Beißel aus anderen Quellen zusammengeholt hat, erhält hier eine willkommene Ergänzung und wird zugleich in seiner Entwicklung näher beleuchtet. Den Schluß des Bandes bilden eine Reihe von vorzüglichen Indices zum Gesamtwerk (263–387), darunter ein „Incipitarium" und ein Mariologisches Glossarium. *J.*

Robert of Bridlington, The Bridlington Dialogue. An exposition of the Rule of St. Augustine for the life of the Clergy. Translated and edited by a Religious of C. S. M. V. 8° (XVII u. 202 S.; S. 1–191 sind Doppelseiten). London 1960, Mowbray. Geb. L 4/4/–. — Diese Erklärung der Augustinusregel, die um 1150 vom damaligen Prior des englischen Augustinerstifts Bridlington in Form eines Dialogs zwischen Discipulus und Magister geschaffen worden ist, wird hier aus den zwei erhalten gebliebenen Handschriften zum erstenmal herausgegeben, und zwar im lateinischen Text mit gegenüberstehender englischer Übersetzung; auch die Regel selbst ist in gleicher Weise mitdargeboten. Das Werk bietet wenig an konkreten Angaben über Einrichtungen und Gebräuche des Ordenshauses — einige verstreute Daten hat der Herausgeber in der Vorrede (S. XV f) zusammengefaßt. Der fromme Verf. macht auch keinen Anspruch auf besondere Originalität, sondern schöpft ausgiebig und ohne sich viel um Zitationen zu bemühen aus den Vätern, vor allem aus Augustinus. Die gut ausgestattete Ausgabe ist mit dem wesentlichen wissenschaftlichen Apparat versehen. Doch wollte der ungenannte Herausgeber über den Dienst an der Wissenschaft hinaus seinen Landsleuten in erster Linie einen mit religiöser Wärme geschriebenen Kommentar zur Regel des großen Ordensvaters zugänglich machen. *J.*

Wolfgang von Pfaundler, Sankt Romedius, ein Heiliger aus Tirol. Gr. 8° (VI u. 141 S. mit 122 Bildtafeln). Wien 1961, Herold. Geb. S 148.–. — Der Hauptinhalt dieses mit Bildern prächtig ausgestatteten Buches gehört in den Bereich der religiösen Volkskunde. Es handelt sich um den Kult des hl. Romedius, der in Thaur bei Innsbruck hoch in Ehren steht, aber dann überhaupt um den religiösen Brauch dieses traditionsfrohen Dorfes, wo u. a. die Krippenkunst aus alter Überlieferung lebt. Hervorhebung verdient an dieser Stelle besonders der Anhang (119–140), in dem zu vielen Einzelheiten der vorausgehenden Darstellung eine Menge Literatur zitiert wird, u. a. gerade auch zum Tiroler Krippenwesen, und wo schließlich über die Romediusforschung berichtet wird, die zum dürftigen Ergebnis gekommen ist, daß es sich um einen heiligen Einsiedler handelt, der irgendwann nach dem 6. Jahrhundert in unserer Gegend gelebt hat. *J.*

Mechthild von Magdeburg, Das Fließende Licht der Gottheit. Eingeführt von Margot Schmidt. Mit einer Studie von Hans Urs von Balthasar (Menschen der Kirche, Neue Folge 3). 8° (453 S.). Einsiedeln c. J., Benziger. sFr 19.10. — Unter den großen Dokumenten der deutschen Mystik des 13. Jh. fand das „Fliessende Licht" bisher weder einwandfreie Textwiedergaben noch theologische Würdigung. Beides wird hier auf mustergültige Weise nachgeholt. Das niederdeutsche Original, wie es Mechthilds Seelenführer Heinrich von Halle zusammengestellt hat, ist verschollen. Eine alemannische Übertragung Heinrichs von Nördlingen (um 1345) kam nach Einsiedeln, eine lateinische, ziemlich eigenwillige Version (vor 1400) ist in zwei Basler Handschriften überliefert. Der vorliegende neuhochdeutsche Text ist aus den genannten Quellen erstmalig vollständig übersetzt worden, wobei die poetischen Partien besonderen Takt erforderten. 441 textkritische Anmerkungen waren nötig. Dazu kommen 167 Nummern sachlicher Erläuterungen im Zusammenhang mit einer interessanten Einführungsstudie v. Balthasars. Ohne sie fände man in der Gegenwart schwerlich den Zugang zu Mechthild. Sind die Türen aber einmal von Philologen und

Historikern aufgetan, sollten Theologen eintreten und aus dem Verständnis des genaueren Sinnes solcher Berufungen die charismatischen Ansätze unserer Zeit zugleich ermutigen und klären. *H. Zeller S. J.*

Marcel Jouhandeau, Philipp Neri. 8° (151 S.). Köln 1960, Bachem. Geb. DM 9.80. — Der Verf. will kein gelehrtes Werk über den Heiligen schreiben, weder als Historiker noch als Hagiograph. Was er vor allem herauszustellen sucht und was ihn an der Gestalt des Heiligen so sehr anzieht, ist die Tatsache, daß in diesem Leben Natur und Übernatur aufeinanderprallen und doch beide nicht darunter leiden: je mehr Gott gegenwärtig ist, umso mehr bleibt er ein natürlicher Mensch, ja ein Spaßmacher (28). — In einem ersten Teil wird die Gestalt des Mystikers, des bezaubernden Heiligen und des Gründers des Oratoriums gezeichnet; ein zweiter Teil gibt dazu den geschichtlichen und räumlichen Hintergrund. Eines vermisst man: eine genauere Beschreibung des Oratoriums, seiner Aufgaben und besonders seiner Verschiedenheit von allen anderen religiösen Gemeinschaften. *V. Naumann S. J.*

Angelus Walz O. P., Wahrheitskünder. Die Dominikaner in Geschichte und Gegenwart (1206—1960). 8° (188 S.). Essen 1960, Ludgerusverlag. DM 9.60. — Wenn in einem Bändchen von 188 Seiten die Geschichte eines jahrhundertealten Ordens dargestellt werden soll (die verschiedenen dominikanischen Familien stellen seit über 750 Jahren ihre Kräfte in den Dienst der Kirche) so kann es sich naturgemäß nur um einen Leitfaden handeln; die Grundzüge der Entwicklung, die jeweiligen Schicksale des Ordens in verschiedenen Zeiten und Ländern, Höhen und Tiefpunkte können nur stichwortartig und skizzenhaft aufgezeigt werden. Für eine erste Orientierung und Kenntnisnahme aber ein sehr nützliches und notwendiges Büchlein. Dem, der mehr wissen möchte, will ein ausführliches Literaturverzeichnis Hilfe und Hinweis sein. *N.*

Die Gelübde im Ordensleben. Bd. II: Die Armut; Bd. III: Die Keuschheit. Auf Grund der Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft „Vie spirituelle" bearbeitet und herausgegeben von J. Zürcher S.M.B. 8° (190 u. 240 S.). Einsiedeln 1958/1960, Benziger. — Der Aufbau dieser beiden Bände über Armut und Keuschheit ist der gleiche wie der des vorausgegangenen Bandes über den Gehorsam; s. ZkTh 80 (1958) 485. Der biblischen Grundlegung folgt eine historische Darstellung der Verwirklichung des betreffenden Rates im Verlauf der Kirchengeschichte; die heute geltenden Vorschriften des Kirchenrechtes werden gebracht und in einem letzten Abschnitt praktische Winke für die Verwirklichung im Alltag gegeben. — In dem Band über die Armut tritt in dem Abschnitt: Verwirklichung der Armut in der Geschichte, klar hervor, wie die tatsächliche Übung der religiösen Armut gebunden ist an die wirtschaftlichen Verhältnisse der jeweiligen Zeit. Bleibt auch das Ideal in den heutigen so sehr gewandelten ökonomischen Verhältnissen gültig — ohne die Armut ist ein Ordensleben nicht denkbar — so fordern doch diese Verhältnisse sehr viel kluge Anpassung. Es scheint, daß allzu genaue äußere Bestimmungen die Armut betreffend heute weitgehend ihre Bedeutung verloren haben und der innere Geist, wahrer religiöser Eifer und der Wille zur wirklichen Armut, d. h. zum selbstlosen Gebrauch der materiellen Güter, in den Vordergrund tritt. In dem Band über die Keuschheit möchten wir den sehr gelungenen Abschnitt über die Theologie der Jungfräulichkeit hervorheben. In den praktischen Anweisungen „Bildung und Übung" wird eine Reihe wertvoller Winke gegeben. Eines vermerkt man mit einem gewissen Befremden: es ist von den „Gelübden im Ordensleben" ausschließlich der weiblichen Gemeinschaften die Rede. Geschah das, weil die Ausführungen nicht zu umfangreich werden sollten, oder weil sich die Arbeitsgemeinschaft der Vie spirituelle nur mit weiblichen Gemeinschaften beschäftigt hat? Dabei scheinen

die Fragen und Schwierigkeiten, die sich den männlichen religiösen Gemeinschaften, besonders den apostolischen, in der praktischen Verwirklichung der Gelübde in der heutigen Zeit stellen, nicht weniger dringlich einer gründlichen Behandlung zu bedürfen. *N.*

Henri Perrin, Briefe und Dokumente aus dem Nachlaß. 8° (382 S.). München o. J., Kösel. — Diese Briefe und Dokumente aus dem Nachlaß — den Kern bilden 50 Briefe P.s an seine Cousine im Karmel sowie eine Reihe von Rundbriefen an seine Freunde, die dieser Karmelitin als erster zugingen — von einer Gruppe seiner Freunde gesammelt und mit einem verbindenden Text versehen, wollen die notwendige Ergänzung des von P. selbst 1943/44 herausgegebenen (1954 ins Deutsche übersetzten) „Tagebuchs eines Arbeiterpriesters" sein. — H. P. ist am 13. April 1914 in den Vogesen geboren. Eine Zeitlang hat er der Gesellschaft Jesu angehört, aus der er ausschied, als ihm die Unvereinbarkeit seiner absoluten Hingabe an die Arbeiterwelt mit der Bindung durch den Ordensgehorsam klar wurde. In diesen Briefen tritt uns eine selten reichbegabte Persönlichkeit entgegen. P. ist ein durch und durch „sozialer" Mensch, offen für alle mitmenschlichen Beziehungen und alle Nöte und Sorgen seiner Umgebung. Aufgeschlossen für alle Probleme seiner Zeit, rastlos tätig, hochherzig, opferbereit, zieht er kompromißlos aus seinen Erkenntnissen die Folgerungen für sein Leben. Die Bestimmungen Roms über die Arbeiterpriester treffen ihn schwer und versetzen ihn in eine innere Krise, deren Lösung ihm ein tragischer Tod erspart. Überdenkt man die Briefe und Aufzeichnungen, die die Rolle P.s bei dem großen Streik der Stauwehrarbeiter an der Baustelle Isère-Arc schildern, kann man nicht umhin, die Entscheidung Roms richtig zu finden. Die Aufgaben, die P. dabei übernommen hat (zwangsläufig, wegen seiner Begabung), vertragen sich nicht mehr mit der priesterlichen Berufung, mag er auch selbst dabei die reinste und selbstloseste Absicht gehabt haben. *N.*

Constantine Cavarnos, Anchored in God. An inside account of Life, Art, and Thought on The Holy Mountain of Athos. 8° (230 S.). Athen 1959, Astir. — Der Verf. berichtet von seiner dreimaligen Reise (1952, 1954, 1958) zu den Klöstern des Athosgebirges; die Form eines Reiseberichtes erleichtert die Lektüre, macht aber freilich häufige Wiederholungen unvermeidlich. Man erfährt konkrete Details aus dem Leben der Mönche in den 9 idiorrythmischen und 11 zönobitischen Klöstern: über die Zahl der Mönche (die seit dem 1. Weltkrieg bereits und noch mehr seit dem 2. Weltkrieg wegen des Kommunismus in den angrenzenden Balkanländern und Rußland stark zurückgegangen ist), über die verschiedenen Zeitmessungen, über das Fasten, über das geistliche Leben (öfter wird von der Pflege des Jesusgebetes gesprochen; Gregorios Palamas wird in den Athosklöstern als Heiliger verehrt), über die Feier der Liturgie, die Lektüre (großes Ansehen hat die Philokalie und Symeon der Theologe). Breiten Raum nimmt die Beschreibung der Kirchen und Kapellen und ganz besonders der vielen Ikonen ein (54 f. 107; wichtig ist die Unterscheidung von drei Schulen: der byzantinischen, der kretischen und mazedonischen; der Verf. hat ein Werk über die byzantinische Kunst herausgegeben). Durch einen ausführlichen Index versucht der Verf. die Nachteile, die einem Reisebericht anhaften, zu beheben. *Fr. Lakner S. J.*

BÜCHEREINLAUF

Afanassieff N. (u. a.), La primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe. 8° (151 S.). Nenchâtel 1960, Delachaux et Niestle.

Albertus Magnus, Opera omnia XVI/1: Metaphysica. Libri quinque priores. Ed. *B. Geyer*. 4° (XXX und 299 S.). Münster 1960, Aschendorff. DM 76.50.

Antweiler A., Die Anfangslosigkeit der Welt nach Thomas von Aquin und Kant. 8° (151 S. und 62 S. Quellentexte). Trier 1961, Paulinus-Verlag. DM 22.—.

s. Augustinus A., Der christliche Kampf und die christliche Lebensweise. Übertr. von *A. Habitzky*, eingel. und erläutert von *A. Zumkeller*. 8° (XXIX und 85 S.). Würzburg 1961, Augustinus-Verl. DM 12.—.

Barth M., Was Christ's death a sacrifice? (Scottish Journal of theology, occasional papers 9). 8° (55 S.). Edinburgh 1961, Oliver and Body. L -/7/6.

Benoit P., O. P., Exegèse et théologie. Tome I. u II. 8° (XI und 416, 451 S.). Paris 1961, Les Editions du Cerf. Zus. NF 39.—.

Bernard R., O. P., Das Mysterium Jesu. Übertragen von *K. Faschian O. F. M.* III: Vom letzten Gang Jesu nach Jerusalem bis zu seiner Auferstehung und Verherrlichung. 8° (567 S.). Freiburg/Br. 1961, Herder.

Bertsche L., O. Cist., Leben aus der Liebe. Besinnliche Erwägungen über die Gottesliebe. 12° (175 S.). Kevelaer 1961, Butzon und Bercker. DM 4.20.

Beyerlin W., Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen. 8° (VIII und 203 S.). Tübingen 1961, Mohr. DM 27.80.

Brandenburg A., Worte vom Wort. Gedanken zu den Sonntagen des Kirchenjahres. 8° (116 S.). Recklinghausen 1961, Paulus-Verl. DM 8.80.

Clark F., S. J., Eucharistic sacrifice and the Reformation. 8° (X und 582 S.). Westminster (Md.) 1960, Newman Press. S 7.50.

Courtois G., Betrachtung — warum und wie? Aus dem Französischen übertr. von *K. Rudolf*. 8° (118 S.). Wien 1961, Herder. S 45.—.

Crise, La, de la raison dans la pensée contemporaine (Recherches de philosophie 5). 8° (215 S.). Brügge 1960, Desclée de Brouwer. bFr 150.–

Eder K., Zwischen Spätmittelalter und Reformationszeit. Der steirische Pfarrer Dr. Jakob Radkersburger, Hofkaplan Kaiser Maximilians I. (1479—1540). 8° (94 S.). Innsbruck 1960, Wagner. S 84.—.

Ehlen P., Der Atheismus im dialektischen Materialismus (Sammlung Wissenschaft und Gegenwart). 8° (22 S.). München 1961, Pustet. DM 13.80.

Fackenheim E. L., Metaphysics and historicity (The Aquinas Lecture 1961). 8° (100 S.). Milwaukee 1961, Marquette Univ. Press. $ 2.50.

Finé H., S. J., Kinder unter der Kanzel. 8° (202 S.). Kevelaer 1961, Butzon und Bercker. DM 9.80.

Flatten H., Der error qualitatis dolose causatus als Ergänzung zu c. 1083 § 2 CIC (S.-A. aus: Österr. Archiv für Kirchenrecht 11/1960). 8° (S. 249—264). Wien 1960, Herder.

Fuerst C. J., S. J., Normae scriptis edendis in disciplinis ecclesiasticis. 8° (XII und 105 S.). Rom 1961, Pont. Univ. Gregoriana. Lire 800.—.

Gabriel A. L., Skara House at the Medieval University of Paris. History, topography and chartulary (Texts and Studies in the history of Medieval Education 9). 8° (195 S.). Notre Dame (Ind.) 1960, University. $ 4.—.

Glaubenswelt, Die katholische. Wegweisung und Lehre. Hrsg. von einer Arbeitsgemeinschaft von Theologen. II: Moraltheologie. 2. Aufl.; III: Die Heilsökonomie. 3. Aufl. (Übertragung aus dem Französ.). 8° (XXIV und 1079; XIX und 783 S.). Freiburg 1960/61, Herder.

Gossman F. J., Pope Urban II and canon law. A dissertation (Canon Law Studies 403). 8° (X und 205 S.). Washington 1960, Cath. Univ. of America Press. $ 3.—.

Guy J.-C., S. J., Unité et structure logique de la „Cité de Dieu" de s. Augustin. 8° (158 S.). Paris 1961, Etudes Augustiniennes. NF 22.—.

Haven A., S. J., La communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin. 2: L'ordre philosophique de saint Thomas (Museum Lessianum, section philosophique 41). 8° (235 S.).

Brügge 1959, Desclée de Brouwer. bFr 246.—.

Heimerl H., Kirche, Klerus und Laien. Untersuchungen und Beziehungen. 8° (161 S.). Wien 1961, Herder. S 84.—.

Hurley M., S. J., Scriptura sola: Wyclif and his critics (Diss.). 8° (78 S.). New York 1960, Fordham Univ. Press.

Ignatius v. L., Das geistliche Tagebuch, Hrsg. von *A. Haas S. J.* und *P. Knauer S. J.* 8° (316 S.). Freiburg/Br. 1961, Herder.

Kempen, J. van de, SPD — unbewältigte Vergangenheit. 8° (115 S.). Essen 1961, Custos-Verl.

Koehler H., Gründe des dialektischen Materialismus im europäischen Denken. 8° (206 S.). München 1961, Pustet. DM 14.20.

Kraft V., Erkenntnislehre. 8° (VIII und 379 S.). Wien 1960, Springer. S 192.—.

Kremer K., Der Metaphysikbegriff in den Aristoteles-Kommentaren der Ammonius-Schule (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 39/1). 8° (XI und 223 S.). Münster/Westf. 1961, Aschendorff. DM 21.—.

Krueger G., Critique et morale chez Kant. Traduit par *M. Regnier* (Bibliothèque des Archives de Philosophie VI/4). 8° (272 S.). Paris 1961, Beauchesne. NF 15.—.

Lahidalga J. M. de, La coacción en la ordinación sagrada. Estudio histórico-juridico del canon 214 (Victoriensia 10). 8° (XXVII und 388 S.). Vitoria 1960, Eset.

Lamouche A., La théorie harmonique. 5: Esthétique. 8° (356 S.). Paris 1961, Dunod.

Lee M., Elisabeth von Thüringen. Die Zeugnisse ihrer Zeitgenossen (Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde, N. F. 5). 8° (174 S.). Einsiedeln 1961, Benziger.

Lewis C. S., Vier Arten der Liebe Aus dem Engl. 8° (210 S.). Einsiedeln 1961, Benziger. sFr 9.80.

Michael J. P., Am Tisch der Sünder. Das Evangelium nach Markus. 8° (227 S.). Recklinghausen 1961, Paulus-Verl. DM 13.80.

Mussner F., Die Botschaft der Gleichnisse Jesu (Schriften zur Katechetik 1). 8° (100 S.). München 1961, Kösel.

Nottarp H., Das katholische Kirchenwesen der Grafschaft Ravensberg im 17. und 18. Jahrhundert (Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte 2). 8° (222 S.). Paderborn 1961, Bonifacius-Druckerei. DM 15.—.

Ohm Th., Mohammedaner und Katholiken. 8° (86 S.). München 1961, Kösel.

Peigrim, De. Tijdschrift. Jg. 13 (1961) Nr. 3. 4° (S. 107—213). Leuven 1961, Theologische Faculteit S. J.

Perez Remon J., S. J., Agua bendita del Ganges. Reflejos de espiritualidad hindu (Colección misionologica). 8° (206 S.). Bilbao 1961, El Siglo de las Misiones.

Pintard J., Le sacerdoce selon Augustin. Préface de *Jean Daniélou, S. J.* 8° (422 S.). Tours 1960, Mame. NF 22.90.

Pol, W. H. van de, De Oecumene. 8° (137 S.). Roermond en Maaseik 1961, Romen & Zonen.

Rahner H., S. J., Himmelfahrt der Kirche. 8° (24 S.). Freiburg/Br. 1961, Herder.

Rauch W., Das Buch Gottes (Münchener theologische Studien II, 20). 8° (XVI und 267 S.). München 1961, Hueber. DM 24.—.

Rondholz P., S.J., Die ewigen Wahrheiten im Anschluß an die Exerzitien des hl. Ignatius. 12° (117 S.). Kevelaer 1961, Butzon und Bercker. DM 4.80.

Schmucker J., Die Ursprünge der Ethik Kants (Monographien zur philosophischen Forschung 23). 8° (399 S.). Meisenheim/Glan 1961, Hain. DM 33.80.

Tilmann K., Die Führung zu Buße, Beichte und christlichem Leben (Klärung und Wegweisung III). 8° (329 S.). Würzburg 1961, Echter-Verl. DM 9.80

Vriens L., O. F. M. Cap., Kritische Bibliographie der Missionswissenschaft. Aus dem Engl. übersetzt von *Franz Flohr* (Bibliographia ad usum seminariorum, Heft D 2). 8° (124 S.). Nimwegen 1961, Bestel Centrale V. S. K. B. $ 3.25.

Weber H.-O., Die Stellung des Johannes Cassianus zur außerpachomianischen Mönchstradition. Eine Quellenuntersuchung (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 24). 8° (XXIII und 132 S.). Münster/Westf. 1961, Aschendorff. DM 15.—.

Weg, Der gute. Eine Bildheft-Reihe. 1: Die Taufe. 2: Die Beichte. 4: Die Firmung. 8° (14, 14 und 16 S.). Trier 1961, Zimmer-Verl. Je Heft DM 1.35.

Werden, Das stammesgeschichtliche, der Organismen und des Menschen. Hrsg. von *Adolf Haas*. Bd. I: Deutung und Bedeutung der Abstammungslehren. 8° (532 S.). Freiburg/Br. 1959, Herder.

Wildmann G., Personalismus, Solidarismus und Gesellschaft. 8°(XX und 224 S.). Wien 1961, Herder. S 98.—.

Wittgenstein L., Schriften. 8° (543 S.). Frankfurt/M. 1960, Suhrkamp-Verl. DM 34.—.

Zechmeister A.-Tschadek O., Zur Ehe- und Konkordatsfrage in Österreich (Schriften der Arbeitsgemeinschaft sozialistischer Katholiken 2). 8° (42 S.). Wien 1960, Danubia-Verl.

Ziegler L., Dreiflügelbild. Gottfried Keller, Heinrich Pestalozzi, Adalbert Stifter. 8° (203 S.). München 1961, Kösel.

SUBSTANZ UND AKZIDENS IN DER EUCHARISTIELEHRE

Von Engelbert Gutwenger S. J., Innsbruck

In den ökumenischen Gesprächen tritt die Lehre von der Transsubstantiation immer wieder in den Vordergrund[1]. Wenn dabei von protestantischer Seite gelegentlich der Vorwurf erhoben wird, die Kirche habe sich mit ihrer Transsubstantiationslehre dem Aristotelismus verschrieben (wie schon Luther behauptet hat), so konnte die Frage aufgeworfen werden, ob nicht gerade das Trienter Konzil, das ausdrücklich den Standpunkt vertrat, keine Schulmeinungen definieren zu wollen, bei der Verwendung der Worte *substantia* und *species* in philosophisch unverbindlicher Weise gesprochen habe. Von hier aus wird es auch verständlich, daß die spekulativen Grundlagen der Eucharistielehre Gefahr laufen, nicht ernst genommen zu werden. Das erste Kapitel dieser Studie setzt sich darum zur Aufgabe, die Absichten des Konzils in dieser Frage einer Klärung entgegenzuführen.

Die heutige Naturwissenschaft hat ihrerseits den überkommenen Substanzbegriff mit neuer Problematik belastet. Dementsprechend soll im zweiten Kapitel die Frage erörtert werden, wie weit ein Nachdenken über die Transsubstantiation den modernen physikalischen Einsichten Rechnung zu tragen hat.

1. Kapitel

SUBSTANZ UND AKZIDENTIEN IN DER EUCHARISTIELEHRE DES KONZIAS VON TRIENT

I.

Nach der Lehre der Kirche werden durch die Konsekrationsworte Brot und Wein in den Leib und das Blut des Herrn verwandelt. Für den Verwandlungsprozeß wird der Ausdruck „Transsubstantiation" verwendet und vom Trienter Konzil gegen feindliche Kritik als gerechtfertigt hingestellt:

„Behauptet jemand, im allerheiligsten Sakrament der Eucharistie verbleibe Brot- und Weinsubstanz zusammen mit dem Leib und dem Blut unseres Herrn Jesus Christus, und leugnet er jene wundersame und einzigartige Verwandlung der gesamten Brotsubstanz in den Leib und der gesamten Weinsubstanz in das Blut (wobei lediglich die Gestalten von Brot und Wein erhalten bleiben), — leugnet er jene Verwandlung also, die von der Kirche in sehr angebrachter Weise als Transsubstantiation bezeichnet wird, so sei er im Bann.[2]"

[1] Für die Auseinandersetzung über die Transsubstantiation wäre einzusehen K. Rahner, Die Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahles: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1960, S. 357—385. — Zu den Ansichten des Trienter Konzils bezüglich der Transsubstantiation nimmt neuestens Stellung D. G. Ghysens, Présence réelle eucharistique et transsubstantiation de l'Eglise catholique: Irénikon 32 (1959) 420—435. — An dieser Stelle möchte ich auch mit Dank erwähnen, daß mir das Material zum 2. Kapitel im Rahmen meiner Seminarübungen zur Eucharistielehre von meinem Schüler Dr. Otto Muck S. J. zusammengestellt wurde.

[2] Conc. Trid., Sess. XIII, can. 2 (D. 884): *Si quis dixerit, in sacrosancto Eucharistiae sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine*

Bei der Verwendung der Begriffe „Substanz" und „Gestalten" wollte sich das Konzil von der Festlegung auf ein bestimmtes philosophisches System distanzieren. Das zeigt sich klar in der Haltung des Bischofs von Bitonto, Cornelius de Mussis, der als Sprecher der Deputierten am 9. Oktober 1551 die endgültig ausgearbeiteten Canones über die Eucharistie gegen Bedenken zu schützen hatte, die von den Mitgliedern der Generalversammlung erhoben wurden. Allerdings wurden keine Berichtigungen oder Ergänzungen zum zweiten (vorhin in deutscher Übersetzung gegebenen) Canon vorgeschlagen. Dafür aber zum dritten Canon:

„Falls jemand leugnen sollte, daß im verehrungswürdigen Sakrament der Eucharistie unter einer jeden Gestalt und nach erfolgter Teilung unter den einzelnen Teilen jeder Gestalt der ganze Christus enthalten sei, der sei im Bann."[1]

Als der Bischof von Cagliari den Wunsch vorbrachte, es möchte die Klausel „nach erfolgter Teilung" *(separatione facta)* gestrichen werden, weil sonst die Vorstellung entstehen könnte, es sei in den einzelnen Teilen der noch ganzen Hostie nicht jeweils der ganze Christus enthalten, antwortete Bischof de Mussis, es sei die Absicht des Konzils, lediglich die Häretiker zu verurteilen, die im Gegensatz zu der im Canon ausgesprochenen Wahrheit stehen; es sei aber keineswegs die Absicht des Konzils, Schulmeinungen zu definieren[4].

Ein anderer Antrag, der des Bischofs von Lanciano, Johannes Salazar, ging dahin, man solle zum Ausdruck „Teilung" *(separatione)* ein „auch" *(etiam)* hinzufügen, so daß die betreffende Stelle des Canons folgendermaßen lauten würde: „auch nach erfolgter Trennung" *(etiam separatione facta)*. Dadurch wäre aber zugleich ausgesprochen und definiert gewesen, daß vor der Teilung der Brot- bzw. Weingestalten der ganze Christus in den einzelnen Teilen der kontinuierlichen Gestalten enthalten sei. Um diese Frage, mit der sich die katholischen Theologen beschäftigten, ging es aber nicht. Vielmehr war vom Protestantismus her die Frage gestellt: Was geschieht, wenn z. B. das konsekrierte Brot gebrochen wird? Ist Christus in allen Partikeln, die durch die Trennung zustande kommen, noch immer gegenwärtig? Dementsprechend verwahrte sich de Mussis gegen die Einschiebung des „auch" *(etiam)*, damit die Synode nicht auch andere Meinungen, die innerhalb der Kirche diskutiert wurden, entscheide[5]. Und als der Bischof von Konstanz, Christophorus Metzler von Andelberg, den schon abgewiesenen

Domini nostri Jesu Christi, negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat: A. S.

[3] A. a. O. (D. 885): *Si quis negaverit, in venerabili sacramento Eucharistiae sub unaquaque specie et sub singulis cuiusque speciei partibus separatione facta totum Christum contineri: A. S.*

[4] A. Theiner, Acta genuina ss. oecumenici Concilii Tridentini I, 526: *Bituntinus respondit, synodum velle tantum damnare haereticos, qui asserunt, ut in canone, non autem scholasticas opiniones definire ...*

[5] Theiner, a. a. O.: *Bituntinus etiam, non addi, ne alias opiniones decidere synodus ...*

Vorschlag wiederaufnahm und auf ein zusätzliches „auch" bestand, wiederholte de Mussis seine Ablehnung mit derselben Begründung wie vorhin und betonte ausdrücklich, das Konzil beabsichtige nichts anderes, als häretische Meinungen zu verurteilen[6].

Diese Einstellung des Sprechers befand sich in vollem Einklang mit dem, was der päpstliche Legat am 21. September desselben Jahres 1551 vom Konzil gefordert hatte. Allerdings entfalteten sich seine Ausführungen in Hinsicht auf eine andere Frage, nämlich die, ob bei der Kommunion unter beiden Gestalten mehr Gnade geschenkt werde, als wenn Christus nur unter einer Gestalt empfangen wird. Diese Frage, so sagte der Legat, solle vom Konzil nicht entschieden werden, weil bei einer Verurteilung der Ansicht, mit der Kommunion unter beiden Gestalten sei ein Mehrempfang an Gnaden verbunden, viele katholische Theologen mitbetroffen würden. Für das Konzil genüge es, daß es die Häresien verurteile; es solle nicht darauf ausgehen, alle scholastischen Dispute zu entscheiden[7].

Dieser Standpunkt wurde im Verlauf derselben Sitzung noch einmal eindringlichst vom Bischof von Torres (Sassari), Salvator Alexius Salepusius, unterstrichen. Er betonte, das Konzil sei nicht zur Verurteilung und Beurteilung scholastischer Dispute, sondern zur Verurteilung und Beurteilung der Häresien aufgerufen[8]. Der Erzbischof von Granada, Petrus Guerrero, erhob zu Beginn seiner Ausführungen diesen Standpunkt zur allgemein geltenden Norm[9].

Wenn man versucht, sich über die eben gezeichnete Einstellung des Konzils Rechenschaft zu geben, wird man für die ausschließliche Konzentration der theologischen Aufmerksamkeit auf die Lehren der Reformatoren folgende Gründe angeben müssen: 1) Die durch die Reformation heraufbeschworene geistige Lage der christlichen Welt verlangte gebieterisch eine klare, nicht durch subtile Schuldispute belastete Darlegung der überlieferten Wahrheiten. 2) Weil sich das Konzil durch Jahre hinerstreckte, entstand die Notwendigkeit, sich nicht ungebührlich lang bei Dogmen aufzuhalten, die schon von früheren Konzilien verkündet worden waren, wie das bei den eucharistischen Dogmen der Fall war[10]. 3) Die

[6] Theiner, a. a. O.: *Bituntinus resp. ut supra, et nolle synodum nisi haereses damnare ...*

[7] Theiner, a. a. O., S. 502: „. *et Concilium satis est, ut haereses damnet, in quo plurimum elaborandum restat: non autem omnes scholasticas disputationes decidat ...*

[8] Theiner, a. a. O., S. 504: ... *praesertim cum Concilium non sit congregatum ad damnandas et derimendas scholasticas disputationes, sed tantum haereses.*

[9] Theiner, a. a. O., S. 504: *Granatensis admonuit primum esse advertendum, Concilium congregari, ut haereses damnet, non ut omnes scholasticas disputationes decidat.*

[10] Theiner, a. a. O., S. 502: ... *ipse legatus monuit eos (patres), ut breviter dicere vellent sententias suas, cum iam haec materia satis discussa sit, et angustia temporis nos urgeat, cum tantum 20 dies supersint usque ad futuram sessionem, et multa sint agenda, tum circa discussionem horum articulorum, tum canonum, super eis formandorum, item et canones de reformatione; tum denique, quia materia de qua agitur, iam damnata toties sit a sacris Conciliis ...*

Anklage Luthers lautete, daß die damalige Kirche eine thomistische, bzw. aristotelische sei. Gerade diese Erkenntnis, so schrieb er, habe ihn innerlich der Transsubstantiationslehre gegenüber freigemacht, sodaß er wagemutig angenommen habe, es bleibe das Brot wahres Brot und der Wein wahrer Wein, und in ihnen sei das Fleisch und das Blut des Herrn enthalten[11]. An Heinrich VIII. von England hatte er geschrieben, ein Frevler und Lästerer sei, der da sagt, daß das Brot transsubstanziiert werde[12]. Diese aus der Feder Luthers stammenden Sätze waren in den dritten Punkt der Vorlage aufgenommen worden, die den Konzilstheologen schon am 3. Februar 1547 zur Beurteilung unterbreitet wurde[13]. Aus der Bearbeitung dieses dritten Punktes ergab sich dann später der schon oben zitierte Canon über die Transsubstantiation. Daß die Theologen und Väter des Konzils kein Interesse daran haben konnten, der Anklage auf Thomismus und Aristotelismus Vorschub zu leisten, liegt auf der Hand. Ihnen konnte nur daran gelegen sein, die durch die Überlieferung geheiligte und gesicherte Lehre in definierte Sätze zu gießen, mochte dies auch in dialektischer Abhebung von den Irrtümern der Neuerer geschehen.

Im Zusammenhang mit der Absicht des Konzils, auf theologische Schulmeinungen nicht einzugehen, wird man folgende Fragen zu beantworten haben: 1) Was bedeuten die Begriffe „Substanz" und „Gestalten" *(species)* in den Definitionen des Konzils? 2) Kann der Begriff „Gestalten" mit dem philosophischen Begriff „Akzidentien" gleichgesetzt werden? Da der philosophische Begriff „Akzidens" eine gewisse Mehrschichtigkeit aufweist, insofern er zunächst nur die Inhärenz betont, im weiteren Verlauf aber, je nach dem philosophischen System, die Vorstellung einer ganz bestimmt gearteten Inhärenz einschließt, wird kurz festzustellen sein, ob sich das Konzil dem Gedanken der Inhärenz oder nur dem Gedanken einer bestimmten Art der Inhärenz verschloß.

Was die erste Frage, die nach der Bedeutung der Begriffe „Substanz" und „Gestalten" in den Definitionen des Trienter Konzils, betrifft, muß folgendes festgehalten werden: Der Ausdruck „Gestalten" *(species)* deutet auf das Sinnfällige einer Sache hin, d. h. auf alles, was von den Sinnen wahrgenommen werden kann. Dazu gehören die geformte Ausdehnung, Farbe, Geruch, Geschmack, die Geräusche, die durch Berührung, Zerteilung und Schwingung entstehen; sodann auch die Wirkweise, die sowohl in sich als auch in ihren Effekten mit den Sinnen beobachtet werden kann. Mit dem Ausdruck „Gestalten" wird also an einer Sache all das bezeich-

[11] Opera, Wittenberg 1551, tom. 2, fol. 67r.

[12] A. a. O., fol. 340v.

[13] Concilium Tridentinum (ed. Goerres.) V, S. 869: *Idem (Lutherus) in assertionibus: Postquam vidi, quae esset ecclesia, quae aliter determinasset, nempe Thomistica, id est Aristotelica, audacior factus sum, et qui inter sacrum et saxum haerebam, tandem stabilivi conscientiam meam sententia priori, esse videl. verum panem verumque vinum, in quibus Christi vera caro verusque sanguis non aliter nec minus sit, quam ipsi sub accidentibus suis ponunt. Idem ad regem Angliae: Impius et blasphemus est, si quis dicit, panem transsubstantiari.*

net, was auf die Sinne bezogen ist und von ihnen wahrgenommen werden kann. Daß durch die sakramentale Wandlung die sinnfällige Seite des Brotes und Weines keine Änderung erleidet, ist nicht nur Glaubens-, sondern auch Erfahrungstatsache. Dementsprechend will auch das Konzil in seiner Definition nichts anderes feststellen, als daß durch die Transsubstantiation im sinnfälligen Bezirk nichts geändert wird. Hiermit wird im Geist automatisch der dialektische Gegensatz hervorgerufen, der durch den Ausdruck „Substanz" gekennzeichnet ist.

Substanz ist, kurz gesagt, das Nicht-Sinnenfällige an einer Sache, jener Kern also, der sich der Sinnenbeobachtung entzieht und sich nur durch seine sinnenfälligen Merkmale in der Raum-Zeitlichkeit offenbart. Da das Konzil mit dem Ausdruck „Substanz" keinen wissenschaftlich geschliffenen Begriff in seine Definition hineinnehmen, sondern eine dem gewöhnlichen Intellekt zugängliche Formulierung aufstellen wollte, muß man den Substanzbegriff, der in Kontradistinktion zum Begriff „Gestalten" steht, dementsprechend bestimmen. Was mit dem Nicht-sinnenfälligen an einer Sache gemeint ist, weiß jeder aus eigener Erfahrung. Sein Bewußtsein versichert ihm, daß in ihm etwas Bleibendes ist, das sich unter der Erscheinungen Flucht bewährt und nicht nur einfachhin als Aktzentrum, sondern auch als Träger von Handlungen und Erleidungen angesehen werden muß. Ja, die Handlungen und Erleidungen werden in ihrer Eigenart von der Eigenart des Trägers her bestimmt und geformt. Weiterhin: mögen die nach außen hin sinnenfällig in Erscheinung tretenden Handlungen und Verhaltungen kommen und gehen, der Träger wird in seiner Existenz und Konstanz dadurch nicht berührt. In gleicher Weise versteht der Mensch den anderen Menschen. Er erkennt seinen Freund und weiß ihn als denselben, auch wenn dieser sich verschieden kleidet, durch einen Unfall sein früheres Aussehen verliert und durch Krankheit seine Gesichtsfarbe ändert. Den durch die innere Urerfahrung geschöpften Begriff „Substanz", mag er überhaupt nicht in einem Wort oder vielleicht in einem anderen Wort formuliert werden, überträgt der Mensch mit Recht auf die Dinge der Außenwelt, um diese nach dem Maßstab des Selbstverständnisses zu verstehen. Papier bleibt Papier, auch wenn es zerrissen und mit neuen Farben bedeckt wird. Die Gebrauchsgegenstände des Alltagslebens bewähren sich in ihrer Permanenz, auch wenn sie ihr äußeres Aussehen durch Schmutz und Beschädigungen verändern. Jede Pflanze bewahrt ihre Eigenart im Rhythmus des Wachsens, Blühens, Reifens und Verwelkens und zwingt den Geist, spontan ein bleibendes, nach Gesetzen regulierendes Prinzip in ihr anzunehmen. — Die Beispiele ließen sich ins Ungezählte vermehren. Und es genügt, aus den kurzen Andeutungen den vulgären Begriff der Substanz dahin zu bestimmen, daß er den nicht-sinnenfälligen Kern einer Sache ausdrückt, durch den die sinnenfällig wahrgenommene Sache das ist, was sie ist, und es so lange bleibt, als der Kern bleibt. Unter Brot- und Weinsubstanz ist also jeweils dieses Innerste, der Sinnes-

beobachtung sich Entziehende zu verstehen, durch welches das Brot Brot und der Wein Wein ist. In der Transsubstantiation jedoch verschwindet dieser Kern restlos, und an seine Stelle tritt der Leib, bzw. das Blut Christi, während das Sinnenfällige des Brotes und des Weines weiterhin bestehen bleiben. Diese Tatsachen, nicht mehr und nicht weniger, wollte das Trienter Konzil in seiner Definition über die Transsubstantiation zum Ausdruck bringen.

II.

Es muß nunmehr die zweite Frage behandelt werden, die auch im Zusammenhang mit der Absicht des Konzils steht, auf theologische Schulmeinungen nicht einzugehen, auf die Frage nämlich, die vorhin folgendermaßen formuliert wurde: Kann der Begriff „Gestalten" mit dem philosophischen Begriff „Akzidentien" gleichgesetzt werden?

Daraus, daß das Trienter Konzil sich in seiner Definition des Ausdrucks *species* bedient, läßt sich bezüglich der Stellung des Konzils zum Begriff „eucharistische Akzidentien" nichts ableiten. Man kann nicht sagen, es habe den Begriff „eucharistische Akzidentien" bewußt ignorieren wollen, und schon gar nicht kann man behaupten, es habe diesen Begriff verwerfen wollen. Der Ausdruck *species* ist uralt: er taucht schon in der patristischen Epoche auf[14], findet sich in der vor-[15] und frühscholastischen[16] Terminologie, wird von der Hochscholastik übernommen[17] und danach durch die Jahrhunderte bis auf unsere Zeit weitergegeben. Das Wort *species* gehört zum festumrissenen Vokabular der Eucharistielehre. Die Frühscholastik liebt es mitunter, zum Wort *species* die erklärenden Wörter *forma*, *color*, *sapor* (Gestalt, Farbe, Geschmack) hinzuzufügen. Daneben benützt sie das Wort *accidens* als gleichbedeutend

[14] Ambrosius, De sacramentis IV 4 20 (PL 16, 443A): *Speciem sanguinis non video* ... („Mit Faller, Frank und Connolly darf jetzt die Echtheit der Schrift behauptet werden." B. Altaner, Patrologie[4], Freiburg i. Br. 1955, S. 334.)

[15] Hier wäre insbesondere an den eigentlichen Theologus eucharisticus des karolingischen Zeitalters, Paschasius Radbert, sowie an seinen Gegner Ratramnus zu erinnern; vgl. bezüglich ihres Gebrauches von *species* J. Geiselmann, Die Eucharistielehre der Vorscholastik (Forschungen zur christl. Literatur- u. Dogmengeschichte 15/1—3), Paderborn 1926, S. 165ff und 211ff. — Bei demselben Verfasser a. a. O., S. 370f findet sich auch eine genauere Darstellung des Gebrauches von *species* bei Lanfrank.

[16] Die Belegstellen finden sich in den Anmerkungen 26—28. Vgl. außerdem A. M. Landgraf, Dogmengeschichte der Frühscholastik III/2, Regensburg 1955, S. 207—222.

[17] Z. B. Thomas Aqu., S. th. III, q. 75, a. 5; q. 76, a. 2.

[18] Die Belegstellen sind zitiert nach Landgraf, Dogmengeschichte der Frühscholastik III/2. — H. Weisweiler, Maître Simon et son groupe de sacramentis (Specilegium Sacrum Lovaniense 17), Löwen 1937, S. 31: *De fractione et attritione et a muribus corrosione dici debet, quod et fractio et cetera sunt secundum species exteriores, secundum quod et accidentia ibi esse dicuntur.* Vgl. Landgraf, a. a. O., S. 209 Anm. 9. — Simon von Tournai, Summe (Cod. Arsenal. lat. 519 fol. 59v); *Queritur de forma et accidentibus, colore, sapore et similibus, in quo subiecto sint.* Vgl. Landgraf, a. a. O., S. 210 Anm. 14. — Porretanischer Paulinenkommentar des Cod. Par. Nat. lat. 686 fol. 61v: *Quare, cum hec accidentia non sint vere in corpore Domini, aut sunt in alio subiecto aut prorsus non sunt. Et*

mit *species*[18]. Derselbe Vorgang läßt sich auch in den Verhandlungen der Konzilstheologen von Trient beobachten.

Viel wichtiger und für unsere Fragestellung entscheidend ist der Umstand, daß sich sowohl die Theologen als auch die Konzilsväter von Trient bei ihrer Beweisführung in Sachen der Transsubstantiation auf das Konzil von Konstanz berufen. Dieses hatte die häretischen, in scholastischer Terminologie abgefaßten Sätze Wiclifs verurteilt. Die Aufgabe, die sich nun ergibt, besteht in einer gedrängten Darstellung der eucharistischen Irrtümer Wiclifs, und zwar unter besonderer Berücksichtigung seiner Terminologie. Es ist nämlich wichtig, aufzuweisen, daß Wiclif in scholastischer, bzw. aristotelischer Begrifflichkeit dachte. Wenn nach ihm die Akzidentien auch nach der Konsekration weiterhin in Brot und Wein fundiert bleiben, so ergibt sich bei einer Verurteilung dieser Lehre, daß die im scholastischen Sinn verstandenen Akzidentien nach der Wandlung nicht mehr der Brot- und Weinsubstanz eingestiftet bleiben. Das Konzil nimmt also in diesem Fall die Akzidentien so, wie sie von der Scholastik verstanden wurden, als objektive Wirklichkeit an. — Wenn auf diese Weise die Absichten des Konzils festgestellt sind, können auf Grund der Äußerungen, die von Trienter Theologen und Konzilsvätern gemacht wurden, die Verbindungslinien zwischen den Konzilien von Trient und Konstanz gezogen werden. Zuerst also gilt es, die Gedanken Wiclifs zu untersuchen.

III.

1. Das Konzil von Konstanz hatte die Lehren Wiclifs besprochen und verurteilte die bekannten 45 Sätze auf der 8. Sitzung am 4. Mai 1415. Unter diesen Sätzen sind es die ersten drei, die sich mit der Eucharistie befassen. Ihr Wortlaut ist folgender: 1) Es verbleiben im Altarssakrament die Substanz des materiellen Brotes und gleicherweise die Substanz des materiellen Weines. — 2) Die Akzidentien des Brotes bleiben nicht ohne Subjekt *(non manent sine subiecto)* in demselben Sakrament. — 3) Christus ist in demselben Sakrament nicht identisch und wirklich in eigener körperlicher Präsenz vorhanden[19].

Die 45 Irrtümer Wiclifs, darunter die eben zitierten drei, verfielen der Verurteilung des Konzils, ohne daß zu den einzelnen

volunt quidam, quod in aere pretendantur hec accidentia ... Vgl. Landgraf, a. a. O., S. 214 Anm. 31. — In epistolam I ad Corinthios, q. 104 (PL 175, 532): *Quid ergo sumit mus, qui manducat? Solutio: Deus novit. Forsitan nisi accidentia, quae ibi sunt.* Vgl. Landgraf, a. a. O., S. 216 Anm. 33. — Petrus Cantor, Summa de sacramentis et anime consiliis (Rein, Stiftsbibliothek, Cod. lat. 61 fol. 178v): *Si queratur, an hoc sit miraculosum, in hoc quidem scimus esse miraculum, quod accidentia remanent sine substantivo, cui insunt, sed quod illa accidentia efficaciam illam habeant, pro miraculo non asserimus.* Vgl. Landgraf, a. a. O., S. 218 Anm. 38.

[19] 1. *Substantia panis materialis et similiter substantia vini materialis remanent in sacramento altaris.* 2. *Accidentia panis non manent sine subiecto in eodem sacramento.* 3. *Christus non est in eodem sacramento identice et realiter (in) propria praesentia corporali.* Mansi 27, 1207ff; D. 581—583.

Sätzen eine genaue theologische Zensur hinzugefügt worden wäre. Am 22. Februar brachte das Konzil die Bulle „Inter cunctas" heraus, in der die 45 Artikel Wiclifs nochmals aufgezählt wurden; außerdem finden sich in derselben Bulle die Fragen, die man den Anhängern Wiclifs und den Hussiten vorlegen soll. An elfter Stelle heißt es:

„Ebenso möge besonders der Gebildete befragt werden, ob er glaube, daß das Urteil des heiligen Konstanzer Konzils über die 45 Artikel des Johannes Wiclif ... wahr und katholisch sei, d. h. daß die 45 Artikel des Johannes Wiclif nicht katholisch sind, sondern daß einige davon augenfällig häretisch, einige irrig, andere vermessen und rebellisch, andere wiederum für das fromme Ohr beleidigend sind.[20]"

Man sieht sofort, daß diese zusammengeballte Verwerfung die Frage offen läßt, wie die einzelnen Irrtümer Wiclifs des genaueren zu beurteilen sind. Die Antwort läßt sich einigermaßen aus den Dokumenten gewinnen, in denen die Zensuren der Konzilstheologen hinsichtlich der einzelnen von Wiclif verteidigten Irrlehren in differenzierter Weise aufgezeichnet sind. Es handelt sich dabei um zwei Schriftstücke, nämlich ein kurzes[21] und ein ausführliches theologisches Gutachten[22] zu den genannten Artikeln des John Wiclif. Im ersten Gutachten werden die drei eucharistischen Irrtümer Wiclifs, auf die es uns bei der vorliegenden Studie allein ankommt, als häretisch bezeichnet[23]. Die gleiche Beurteilung findet sich in dem großen, sehr ausführlichen Gutachten der Konzilstheologen, in dem die ersten drei Artikel Wiclifs klipp und klar mit der Zensur „häretisch" belegt werden[24]. Als Begründung wird die Definition des vierten Laterankonzils (1215) herangezogen, in der es heißt, daß „unter den Gestalten von Brot und Wein der Leib und das Blut Christi wahrhaftig enthalten sind, nachdem durch göttliche Macht das Brot in den Leib und der Wein in das Blut transsubstanziiert wurden"[25]. Für die Konzilstheologen ist es eine Leichtigkeit zu zeigen, daß die Ansichten Wiclifs gegen die Trans-

[20] *Item, specialiter litteratus interrogetur, utrum credat, sententiam sacri Constantiensis Concilii supra quadraginta quinque Johannis Wicleff et Johannis Hus triginta articulis superius descriptis latam, fore veram et catholicam: scilicet, quod supradicti quadraginta quinque articuli Joannis Wicleff et Johannis Hus triginta non sunt catholici, sed quidam ex eis sunt notorie haeretici, quidam erronei, alii temerarii et seditiosi, alii piarum aurium offensivi.* Mansi 27, 1211; D. 661.

[21] H. von der Hardt, Magnum oecum. Const. Conc., tom. III., pars 12, S. 169ff.

[22] A. a. O., pars 13, S. 212ff.

[23] Zum 1. Artikel Wiclifs: *Supra scripta conclusio est falsa, erronea, et haeretica.* v. d. Hardt, a. a. O., III/12, S. 168. Zum 2. Artikel Wiclifs: *Hoc est falsum et erroneum, et sapiens haeresim universaliter intellectam* (a. a. O., S. 170). — *Patet etiam haeresis istius conclusionis* ... (a. a. O., S. 171). Zum 3. Artikel Wiclifs: *Ista conclusio est falsa, erronea et haeretica* (a. a. O., S. 170).

[24] *Item ut ostendatur, tertio, quod illi primi tres articuli de quadraginta quinque sint haeretici.* v. d. Hardt III/13, S. 219.

[25] *Quia sancta mater ecclesia ex textibus et sententiis Evangelicis et Apostolicis determinavit clare et expresse in capitulo: Firmiter credimus (Decret. l. I. tit. I. c. I) et ibi dicit, se firmiter credere, et simpliciter confiteri inter alia, quod sub speciebus panis et vini corpus et sanguis Christi veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem, potestate divina* ... v. d. Hardt III/13, S. 212; D. 430.

substantiationslehre verstoßen und daß darum die Zensur „häretisch" gerechtfertigt ist.

In den verurteilten Sätzen Wiclifs kommen die Begriffe „Substanz", „Akzidentien" und „Subjekt" vor. Während im dritten Satz die körperliche Präsenz Christi in Abrede gestellt wird, beschäftigt sich der erste Satz in positiver, der zweite dagegen in negativer Weise mit dem Verbleiben der Brot- und Weinsubstanz. Wenn es im ersten Satz heißt, daß die Brot- und Weinsubstanz durch die Konsekration nicht aufgehoben wird, sondern im früheren Zustand zu existieren fortfährt, und wenn im zweiten Satz festgestellt wird, daß die Akzidentien nicht ohne Subjekt bleiben, dann ist mit dem zweiten Satz eben ausgesagt, daß die Brot- und Weinakzidentien auch jetzt, ebenso wie vor der Konsekration, in der ihnen angestammten Brot- und Weinsubstanz weiterhin verharren, was natürlich nur möglich ist, falls auch Brot- und Weinsubstanz in ihrer Existenzweise erhalten bleiben. Durch die Konsekration geschieht also nichts an Brot und Wein. Es ändern sich weder Substanz noch Akzidentien noch ihr Verhältnis zueinander. Da wir uns hauptsächlich mit den Akzidentien beschäftigen, sei des leichteren Verständnisses halber nochmals der zweite Satz Wiclifs im Wortlaut zitiert:

„Die Akzidentien des Brotes bleiben nicht ohne Subjekt *(non manent sine subiecto)* in demselben Sakrament."

2. Die in diesem Satz angeführte Terminologie hatte sich an dem klassischen Problem der Frühscholastik: *quid sumit mus*? herausgebildet (was verzehrt die Maus, wenn sie die eucharistischen Spezies benagt?). Für den heutigen Menschen klingt die Frage in der vorliegenden Formulierung nicht nur spitzfindig, sondern ausgesprochen ehrfurchtslos, anders war es jedoch im 11. und 12. Jahrhundert. Es darf auch nicht übersehen werden, daß in der sonderbar klingenden Frage: *quid sumit mus*? ein viel umfassenderes Problem steckt, das den frühscholastischen Theologen zur Lösung aufgegeben war. Es handelt sich nämlich um die Frage: Was geschieht, wenn die Eucharistie verunehrt wird, mag es nun im einzelnen darum gehen, daß die konsekrierten Gestalten während der Messe zu Boden fallen, oder daß sie von einer Maus benagt werden, oder daß ein Unwürdiger sie in der Kommunion zu sich nimmt. Letzterdings mündet die Problemstellung in die Frage aus, wie das Verhältnis zwischen dem Leibe Christi und den eucharistischen Gestalten anzusetzen ist.

Auf die Frage: *quid sumit mus*? anwortet Rolandus Bandinelli, der spätere Papst Alexander III. († 1181), indem er drei damals gängige Lösungsversuche aufzählt: Nach einigen Theologen höre im Fall einer solchen Verunehrung der Leib des Herrn auf, in der Eucharistie zu sein. Es verblieben lediglich die Gestalten, und die Maus fresse nur scheinbar etwas, in Wirklichkeit jedoch nichts. — Nach anderen Theologen kehre die Substanz des Brotes, die ursprünglich zu den Brotgestalten gehört habe, zurück, während der Leib des Herrn sich entziehe. — Andere Theologen hinwiederum

verträten die Ansicht, daß die Maus den Leib Christi verzehre; dadurch werde jedoch der Leib Christi ebenso wenig besudelt wie ein Sonnenstrahl, der durch schmutzige Stellen scheint[26].

Die erste Ansicht, die Maus verzehre in Wirklichkeit gar nichts, sondern nur dem Anscheine nach etwas, wurde von der Schule Abälards vertreten[27].

Petrus Lombardus antwortet auf das: *quid sumit mus?* das eine Mal mit einem lakonischen: *Deus novit*, das andere Mal mit dem Hinweis, es könne sein, daß die Maus entweder überhaupt nichts oder die wieder zurückgekehrte Brotsubstanz verschlinge[28].

Von dieser Auffassung unterscheidet sich grundlegend und für die kommenden Jahrhunderte richtungweisend eine andere, die sagt, ein Tier könne lediglich die akzidentellen eucharistischen Gestalten benagen, nicht aber den Leib Christi. Diese Lehre, die von der Schule des Anselm von Laons vertreten wurde, findet sich bei Robertus Bandinelli nicht erwähnt, obwohl ihr schon die ersten Vertreter der Frühscholastik anzugehören scheinen, „wenn auch bei ihnen noch nicht eindeutig feststeht, ob sie entschieden das Verzehrtwerden des Leibes des Herrn ausgeschlossen wissen wollen"[29].

Im Raume dieses Lösungsversuches mußte dann auch darauf Antwort gegeben werden, warum lediglich die *species*, nicht aber der Leib Christi, von den Mäusen zerbissen werden. Man findet immer wieder die gebräuchlich gewordene Argumentation, daß die eucharistischen *species* nicht dem Leib des Herrn inhärieren können, denn sonst müßte dieser ja rund, klein usw. sein. Wenn sie also nicht in Christus als ihrem Subjekt sind, so wird weiter gefragt, sind sie dann überhaupt in einem Subjekt? Manche Theologen

---

[26] *Quidam sunt, qui dicunt, quod statim cum mus illud accipit, desinit esse corpus, speciebus tantum remanentibus, quare mus aliquid videtur comedere, nec tamen comedit. Alii dicunt, quod substantia panis, que primo erat sub illa specie, corpore Christi inde recedente redit, quam quidem mus comedit. Alii dicunt, quod corpus Christi mus comedit nec tamen aliquam contaminationem inde contrahit corpus. Transit enim mundum et inmaculatum per os muris, sicuti per os cuiuslibet iniqui, utpote radius solis transit per fetida et spinosa loca sine omni contagione atque molestia.* A. Gietl, Die Sentenzen Rolands nachmals Papstes Alexander III., Freiburg i. Br. 1891, S. 234f. — Hier möge gleich angezeigt sein, daß die im gegenwärtigen Zusammenhang vorgebrachten kurzen Ausführungen sich stützen auf Landgraf, Dogmengeschichte der Frühscholastik III/2, S. 207 bis 222. Es handelt sich dabei um das 6. Kapitel, das die Überschrift trägt: Die in der Frühscholastik klassische Frage ‚Quid sumit mus'.

[27] *Et ideo quaeritur, quare Deus permittat ista fieri in corpore suo. An fortassis non ita fiat in corpore, sed tantum ita faciat apparere in specie? Ad quod dicimus, quod revera non est sic in corpore, sed Deus ita in speciebus ipsis propter negligentiam ministrorum reprimendam habere facit: corpus vero suum, prout ei placet, reponit et conservat.* Capitula haeresum Petri Abaelardi (PL 182, 1052 CD).

[28] In epistolam I ad Corinthios II, 24 (PL 191, 1645 CD): *Illud etiam sciendum, quod a brutis animalibus corpus Christi non sumitur, etsi videatur. Quid ergo sumit mus? quid manducat? Forte vel nihil vel substantiam panis sub speciem suam reductam.* Vgl. Landgraf, a. a. O., S. 210 Anm. 17. — Die Antwort: *Deus novit*, führt der Lombarde an in Sententiae, lib. 4 dist. 13 c. 1 n. 130 (Quaracchi 1916, S. 818).

[29] Landgraf, Dogmengeschichte der Frühscholastik III/2, S. 211.

geben daraufhin die Luft als Inhärierungssubjekt an, die meisten entscheiden sich aber dafür, daß die *species* ohne Subjekt *(sine subiecto)* existieren[30].

In diesem Zusammenhang darf nochmals erwähnt werden, daß die Theologen jener Zeit es als eine Selbstverständlichkeit ansehen, daß sich die Wörter *species* und *accidentia* vertauschen lassen. Im Zuge ihrer Erörterungen gebrauchen sie das eine Mal *species*, das andere Mal *accidentia*. Die aristotelische Logik hatte ihren Siegeszug angetreten, und die Theologen waren mit dem Vokabular des Stagiriten bekannt geworden. Schon der Ausdruck *sine subiecto* weist auf eine logische Betrachtungsweise hin. Subjekt wurde zuallererst als Satzsubjekt betrachtet. Da Denken und Sein sich entsprechen, war es klar, daß einerseits vom Leibe Christi keine Brotakzidentien ausgesagt werden konnten, anderseits mußte die ontologische Grundlage dafür in dem Umstand erblickt werden, daß die konsekrierten Brotgestalten in keinem ontologischen Subjekt, d. h. in keiner Substanz inhärieren. „Substanz" ist daher ein Wort, das in der Redeweise der Frühscholastik gegen „Subjekt" ausgetauscht wird, und zwar mit derselben Selbstverständlichkeit, mit der das eine Mal von *species*, das andere Mal von *accidentia* die Rede ist.

Der Vollständigkeit halber sei noch Bezug genommen auf die letzte von Rolandus Bandinelli erwähnte Sentenz, derzufolge nicht nur die *species*, sondern der Leib Christi zerbissen und zernagt wird. Der Unterschied zur vorhergehenden Lehre liegt auf der Hand, weil diese einen genauen, unüberschreitbaren Trennungsstrich zwischen den eucharistischen Gestalten und dem Leib Christi gezogen hatte. Deshalb war sie auch bestimmt, auf dem Kampffeld der Theologie als Siegerin hervorzugehen und ihre Erkenntnisse an die kommenden Generationen weiterzugeben.

3. Die Terminologie: *accidentia manent sine subiecto*, sollte in der Folgezeit nicht mehr untergehen. Wir finden sie bei den vornehmsten Fürsten der Hochscholastik, bei Albert dem Großen[31], bei Thomas[32], Bonaventura[33] und Scotus[34]. Da sich bei diesen

[30] Vgl. Anm. 18. — Außerdem wäre in aller Kürze noch zu beachten Hugo von St. Viktor, Sum. Sent. tr. 6, c. 4 (PL 176, 141), eine Stelle, die auch von Petrus Lombardus angeführt wird in Sent. l. IV, dist. 12, c. 1 (Quaracchi 1916, S. 808): *Si vero quaeritur de accidentibus, quae remanent, scilicet de speciebus et sapore et pondere, in quo subiecto fundentur, potius mihi videtur fatendum, existere sine subiecto, quam esse in subiecto; quia ibi non est substantia nisi corporis et sanguinis dominici, quae non afficitur illis accidentibus. Non enim corpus Christi talem in se habet formam, sed qualis in iudicio apparebit. Remanent ergo illa accidentia per se subsistentia* ... Im 3. Kapitel (Quaracchi S. 810) macht Petrus Lombardus die Bemerkung: *Ne autem mireris vel insultes, si accidentia videantur frangi, cum ibi sint sine subiecto, licet quidam asserant, ea fundari in aere.*

[31] Albert d. Gr., In IV Sentent., d. 12, a. 16 (ed. Borgnet 29, S. 323): *Haec est quaestio gravissima de accidentibus, quia dicit* (Petrus Lombardus) *accidentia hic esse sine subiecto* ... — A. a. O. (Borgnet 29, S. 328): *Dicendum, quod accidentia manent ibi sine subiecto* ... — Der Ausdruck ‚*accidentia sine subiecto*' wird in dem angegebenen Artikel dauernd wiederholt.

[32] Thomas von Aquin, Scriptum super lib. IV Sent., d. 12, q. 1, a. 1, ad 1: *Et ideo absque omni dubitatione dicendum est quod Deus potest facere accidens esse sine subiecto.* A. a. O., ad 2. q.: *Sed accidentia esse sine subiecto congruit huic sacramento multipliciter.* S. Th. III, q. 77, a. 1: *Accidentia non sunt sicut in su-*

Männern die aristotelische Metaphysik tiefgreifend durchgesetzt hatte, kann nicht der geringste Zweifel daran bestehen, daß bei ihnen die Ausdrücke „Akzidens", „Substanz" bzw. „Subjekt" eine fest geschliffene scholastische Begrifflichkeit angenommen haben.

John Wiclif, dessen Lebensdauer durch die Jahreszahlen 1320 bis 1384 angegeben ist, entfaltete seine Wirksamkeit in der Periode der anhebenden Spätscholastik. Seit 1344/45 studierte er an der Universität Oxford und war ein Schüler des Thomas Bradwardine, eines Mannes, der in der scholastischen Tradition aufgewachsen war. Wiclif, der nicht nur den Grad eines Magister artium, sondern auch das theologische Baccalaureat erworben hatte, wurde Vorstand des Balliol College in Oxford, übernahm 1365 die Leitung der Canterbury Hall, eines Seminars, das der Heranbildung von Geistlichen in Oxford diente, und entfaltete seit 1361 als Professor der Philosophie und Theologie eine lebhafte Tätigkeit. Diese kurzen Angaben aus dem Leben Wiclifs beweisen, daß er allein auf Grund seiner Erziehung und Tätigkeit der Geistigkeit seiner Zeit verhaftet gewesen sein muß, daß er also im geistigen Raum der Scholastik beheimatet war, ihre Sprache gesprochen und sich ihrer Begrifflichkeit bedient hat.

Durch eine Einsichtnahme in das Schrifttum Wiclifs kann auf der ganzen Linie die restlose Bestätigung dafür erbracht werden, daß er im scholastischen Denkbezirk zuhause war. In seinem Werk „De Eucharistia tractatus maior", das für die vorliegende Untersuchung von maßgebender Bedeutung ist, stellt sich Wiclif das Problem, was das Altarssakrament in Wirklichkeit sei. Drei Wege sind versucht worden, um in das Verständnis der Eucharistie einzudringen, und diese Wege lassen sich durch die drei Namen Thomas von Aquin, Duns Scotus und Berengarius charakterisieren:

„Der erste Weg scheint die Sentenz des hl. Thomas und seiner Anhänger zu sein, daß nämlich die Eucharistie eine Größe aus der Kategorie der Quantität sei; denn weil diese Kategorie zu den Akzidentien gehört, die Quantität aber das erste Akzidens nach der Kategorie der Substanz ist, muß das Sakrament nach seiner sinnfälligen Seite hin die kontinuierliche, dauernde Quantität sein, durch die das Brot früher formell zu einer ausgedehnten Größe gestempelt war.

Die zweite Sentenz scheint die des Scotus zu sein, der die vorhergehende Ansicht deshalb bekämpft, weil dieses Sakrament sich verkleinern und zusammenpressen läßt, ein Umstand, der nicht in der Quantität begründet sein kann. Weil diese also nur ein begleitendes Akzidens ist, scheint sich Scotus selber für die Qualität zu entscheiden, weil ja ein absolutes Akzidens gefordert werden muß. Darum sagen die einen aus jener Sekte (!), es sei die Figur, die anderen, es sei die erste Qualität, wieder andere, es sei die zweite Qualität, wie Farbe und

---

biecto in substantia panis et vini; quae non manet ... Manifestum est etiam quod huiusmodi accidentia non sunt in substantia corporis et sanguinis Christi sicut in subiecto ... Dicunt autem quidam quod sunt sicut in subiecto in aere circumstante. Sed nec hoc esse potest ...

[33] Bonaventura, In IV. librum Sent., d. 12, p. 1, a. 1, q. 3 (Quaracchi 4, S. 274): *Propter haec et his similia communiter tenent magistri, quod accidentia sunt ibi sine subiecto.*

[34] Man vgl. Opus Oxon., In IV. Sent., d. 12, q. 1 u. 2, wo diese Terminologie dauernd gebraucht wird.

Geschmack, oder es sei ein Sechsfaches dieser Art, oder sie sagen, es sei ein Aggregat aus vielen Akzidentien.[35]"

Wiclif entscheidet sich für die spiritualistische Idee des Berengarius, d. h. er leugnet die Transsubstantiation, deren Definition er ganz genau kennt:

„Die Transsubstantiation ist der Übergang der einen ganzen Substanz in die andere, wobei die ganze Vielheit der Akzidentien erhalten bleibt, und zwar so, daß weder die Materie noch die Form der Substanz, die sich in Brot und Wein befanden, nach der Konsekration zurückbleiben; es vergehen vielmehr die ganze Materie und Form der Substanz, die in ihnen (in Brot und Wein) waren, und an ihre Stelle tritt unter denselben Akzidentien der Leib Christi; es wird also keine Substanz annihiliert, und zwar erstens deshalb nicht, weil eine Verwandlung der ganzen Substanz in etwas Besseres stattfindet, und zweitens, weil die Akzidentien zurückbleiben, die früher im Brot und im Wein waren; blieben auch sie (Brot und Wein) erhalten, so wäre der Fall der Götzenanbeterei gegeben, weil man Brot und Wein als den Leib des Herrn und so als Gott anbeten würde.[36]"

Durch eine willkürliche Handhabung der biblischen, patristischen und kirchlichen Aussagen möchte Wiclif seiner von Berengar übernommenen Lehre die notwendigen Stützen verschaffen. Doch begnügt er sich damit nicht, sondern führt auch spekulative Gedanken ins Treffen, um den Nachweis anzutreten, daß Akzidentien, die ohne Subjekt existieren, eine metaphysische Unmöglichkeit bedeuten. Es möge hier genügen, zwei Beispiele seiner subtilen, im scholastischen Stil gehaltenen Argumentationsweise anzuführen:

„Die natürliche Vernunft lehrt, daß ein Akzidens nicht ohne Subjekt sein kann, weil nämlich das Subjekt nicht ohne sein Akzidens sein kann." Also ist es umso notwendiger, daß das Akzidens im Subjekt sei. „Denn in Übereinstimmung mit allen, die ein Selbstverständnis besitzen, ist zu sagen, daß die Fessel und Abhängigkeit des Akzidens vom Subjekt größer oder wenigstens ebenso groß ist wie umgekehrt.[37]"

---

[35] John Wiclif, De Eucharistia tractatus maior, c. 2 (hrsg. von J. Loserth, London 1892, S. 29—30): ... *prima videtur esse sentencia sancti Thome cum suis sequacibus quod Eukaristia sit magnitudo de genere quantitatis, quia cum oportet ipsum esse accidens, quantitas autem est primum accidens post genus substancie, oportet illud sacramentum sensibile esse quantitatem continuam permanentem qua panis perante formaliter fuit quantus. — Secunda opinio videtur esse Scoti qui improbat opinionem priorem per hoc quod hoc sacramentum potest rarefieri et condensari, quod non potest competere quantitati; ideo cum sit accidens consonum, videtur ipsum ponere qualitatem, cum oportet quod sit accidens absolutum. Unde aliqui istius secte dicunt quod est figura, aliqui quod est qualitas prima, et aliqui quod est qualitas secunda, ut color, sapor vel aliud huiusmodi sextuplex vel ex multis accidentibus aggregatum.*

[36] A. a. O. (ed. Loserth S. 48): *Transsubstanciacio est transitus unius substancie secundum se totam in aliam tota accidencium multitudine remanente, ut nec materia nec forma substancialis que fuerunt in pane et vino remanent post consecracionem, sed omnis substancia materialis vel formalis que fuit in eis corrumpitur, et succedit per conversionem sub eisdem accidentibus corpus Christi, et sic non est alicuius substancie annichilacio, tum quia conversio tocius substancie in melius, tum eciam quia accidencia remanent que prius erant in pane et vino, quia ipsis remanentibus committeretur ydolatria adorando panem et vinum ut corpus dominicum et sic Deum.*

[37] A. a. O. (ed. Loserth S. 132): *Docet enim racio naturalis quod non potest esse accidens sine subiecto, quia non potest esse subiectum sine suo accidente, ergo multo magis econtra; nam secundum omnes qui intelligunt se ipsos maius vel tantum foret vinculum ac dependencia accidentis ad subiectum quam econtra.*

Eine weitere Probe: „Falls Gott ein Akzidens ohne Subjekt zu erhalten imstande ist, dann kann er umso mehr oder ebenso gut irgend einen Körper ohne Akzidens erhalten, und folgerichtig kann dann Gott einen unbewegten Körper nach Vernichtung oder Zerstörung seines Wo, bzw. seines Ortes und bei dauernder Erschaffung eines neuen Ortes erhalten, woraus sich ergibt, daß jeder Körper von neuem irgendwo sein kann, wo er vorher nicht war, und zwar ohne eine Veränderung nach dorthin zu durchlaufen, bzw. ohne sich zu bewegen. Auf diese Weise kann Gott beliebig viele geschaffene Sterne besitzen, indem er einen Stern von neuem Ubikationen anfügt, ohne daß dieser bewegt wird.[38]"

Diese zwei Angriffe Wiclifs gegen die Lehre, daß die eucharistischen Akzidentien ohne Subjekt zu existieren vermögen, sind aus einer Fülle ähnlicher, zum Teil viel subtilerer Gegenbeweise ausgewählt, in denen sich Satz für Satz zeigt, daß Wiclif ein in der Scholastik geschulter und mit ihrer Begrifflichkeit vertrauter Denker ist. Was er in seinem Buch „De apostasia" schreibt, ist also durchaus im Sinn der peripatetischen Schule zu verstehen:

„In zwei Punkten weichen wir bei diesem Gegenstand von der üblichen Lehre ab: 1) in dem bejahenden Satz, in dem ausgesagt wird, das Akzidens sei ohne Subjekt; 2) in dem verneinenden Satz, es bleibe die Substanz des Brotes und Weines nach der Konsekration nicht zurück.[39]"

Die Ähnlichkeit zwischen dem Wortlaut dieses Zitates und den beiden ersten Artikeln Wiclifs, die auf dem Konzil von Konstanz der Verurteilung anheimfielen, ist sonnenklar. Wiclif kennt die scholastische Deutung der Akzidentien, die ohne Subjekt bestehen, „es bleibt im Akzidens, das in sich steht, eine gewisse natürliche Tendenz zum Inhärieren"[40]. Aber, so sagt er an anderer Stelle, jene, die die Möglichkeit eines ohne Subjekt existierenden Akzidens verteidigen, seien gezwungen, Aristoteles und Averrhoes über Bord zu werfen:

„Bei diesem Gegenstand geht es nicht an, sich in diesem Punkt auf die Definitionen des Aristoteles zu berufen, weil man ja im Sinne dieser Schulmeinung sagen muß, daß Aristoteles mit der peripatetischen Schule und Augustinus mit vielen Heiligen sich beim Definieren der Akzidentien einer Blasphemie schuldig gemacht haben, da sie ja behaupten, daß kein Akzidens ein anderes Sein besitze als das formale Inhärieren in der Substanz.[41]"

[38] A. a. O., c. V (ed. Loserth S. 146—147): ... *si Deus potest servare accidens sine subiecto, multo magis vel a pari potest servare quodcunque corpus, quocunque eius accidente corrupto, et per consequens Deus potest servare corpus inmotum anichilando vel destruendo eius ubi vel locum et continue creando novum, et per consequens omne corpus potest esse noviter alicubi postquam ipsum non fuit ibi sine conversione in ipsum vel participancia motus sui. Sic enim Deus potest habere quotlibet lumina creata ex amiccione nova sine hoc quod moveatur.*

[39] De Apostasia, c. XIV (hrsg. von M. H. Dziewicki, London 1889, S. 190): *Pro quo notandum quod in duobus stat nostra variacio in ista materia: primo in proposicione affirmativa, qua dicitur quod accidens est sine subiecto; secundo, in proposicione negativa, qua dicitur quod non remanet substancia panis aut vini post consecracionem.*

[40] De Eucharistia tractatus maior, c. V (ed. Loserth S. 134): ... *remanet accidente per se posito quedam naturalitas ad formaliter inherendum* ...

[41] A. a. O., c. VIII (ed. Loserth S. 265): *Nec valet in ista materia allegare diffiniciones Aristotelis in hac parte, quia iuxta hanc sectam oportet dicere quod Aristoteles cum secta peripatetica et Augustinus cum multis sanctis diffiniendo accidens blasfemarunt, ut ipsi asserunt quod nullum accidens habet esse aliud preter formaliter substancie inherere* ...

4. Das Konstanzer Konzil hat denn auch die Irrlehren Wiclifs in keiner anderen als der hier dargelegten Weise verstanden. Aus der Beweisführung, die sich im kleineren Gutachten der Konzilstheologen findet und die gegen die Ansicht Wiclifs, es könnten keine Akzidentien ohne Subjekt existieren, gerichtet ist, läßt sich unzweifelhaft erkennen, daß das Konzil die Begriffe Wiclifs vom scholastischen Standpunkt aus gesehen hat, und daß demgemäß die ersten drei verurteilten Sätze Wiclifs vom metaphysischen Weltbild der Scholastik aus zu deuten und zu verstehen sind. Interessant ist die Beweisführung der Konzilstheologen auch deshalb, weil in ihr Motive anklingen, die schon in der Frühscholastik im Zusammenhang mit der Frage: *quid sumit mus?* auftauchen. In dem Gutachten wird zum Satz „Die Brotakzidentien bleiben im Altarssakrament nicht ohne Subjekt" folgendes Urteil ausgesprochen:

„Das ist falsch und irrig und schmeckt nach Häresie, die als solche überall verstanden wird. Denn wenn die Quantität, die die Quantität des Brotes war, im Altarssakrament nicht ohne Subjekt verbleibt, dann wird sie entweder im Leibe Christi oder im Brot oder in beiden oder in der umgebenden Luft eingestiftet sein.

Das erste trifft nicht zu, weil der Leib Christi nicht die Ausdehnung dieser Quantität besitzt. Er wäre dann nämlich monströs; außerdem besitzt er die Gestalt, die beim Gericht offenbar werden wird; so der Magister in VII, distinc. 12.6: Si autem convertitur.

Auch das zweite trifft nicht zu. Denn dann wäre das Brot nicht in den Leib Christi verwandelt und nicht transsubstanziiert, was gegen die Dekretale De Summa Trinitate et fide catholica verstößt. Falsch wären auch die Demonstrativsätze: Das ist mein Leib, und das ist mein Blut (Matth. 26). Das Gegenteil zu halten, ist häretisch.

Auch das dritte trifft nicht zu, weil außer dem Leibe Christi keine andere Substanz im Altarssakrament erhalten bleibt ... Daher Joh. 6: „Ich bin das lebendige Brot" und Joh. 5: „ Das Brot, das ich euch gebe" usw.

Aus diesen beiden Sätzen kann klar erkannt werden, daß das Brot, von dem an beiden Stellen die Rede ist, nicht zwei, sondern ein einziges Brot ist.

Auch das vierte trifft nicht zu, weil die umgebende Luft der Ort jenes Ausgedehnten, bzw. seine äußerste Oberfläche ist.[41a]"

[41a] H. v. d. Hardt, Magnum oecum. Const. Conc., tom. III., pars 12, S. 171f: *Hoc est falsum et erroneum, et sapiens haeresin universaliter intellectam. Quia si talis quantitas, quae fuit quantitas panis, non manet sine subiecto in sacramento altaris, erit tunc vel in corpore Christi, vel in pane, vel in utroque, vel in aere circumstanti.*

Non primum. Quia corpus Christi non est quantum tali quantitate. Esset enim tunc monstruosum, tum quia talem formam habet, qualis in iudicio apparebit, secundum Magistrum in VII. distinc. 12. 6. Si autem convertitur.

Nec secundum. Quia tunc panis iste non esset conversus in corpus Christi, nec transsubstantiatus, contra Decretalem De summa Trinitate et fide catholica. Essent etiam falsae istae propositiones demonstrativae: Hoc est corpus meum, et hic est sanguis meus, Matth. XXVI. Quod est haereticum.

Nec tertium. Nulla enim substantia remanet in sacramento altaris, nisi corpus Christi ... Unde Joh. VI. Ego sum panis vivus. Et Joh. V. Panis quem ego dabo etc. Ex his duabus sententiis aperte potest intelligi, quod panis iste et iste non sunt duo sed unus.

Nec quartum. Quia aer circumstans est locus illius quanti, vel ultima superficies eius.

Wenn sich also das Konstanzer Konzil von den Lehren Wiclifs distanziert und für die Existenz der eucharistischen Akzidentien außerhalb eines jeglichen Subjektes entscheidet, so ist mitausgesagt, daß die Akzidentien, im aristotelisch-scholastischen Sinn verstanden, eine echte Wirklichkeit darstellen. Da nach der scholastischen Lehre die gewöhnlichen Akzidentien etwas Objektives sind und in einer Substanz inhärieren, so folgt, daß das Konzil die eucharistischen Akzidentien als objektiv gegebene Realitäten ansah. Es sind dieselben objektiv gegebenen Akzidentien, die vor der Konsekration dem Brot eingestiftet waren, nach der Konsekration aber in ihrer Identität weiterverharren, ohne dabei einem Subjekt zu inhärieren.

Und wenn sich das Konzil von Trient in seinen Lehräußerungen über die Eucharistie des Wortes *species* bedient, wollte es auf keinen Fall eine Unterscheidungslinie zur Lehre des Konstanzer Konzils ziehen. Das ergibt sich aus der Tatsache, daß in den Verhandlungen der Trienter Konzilstheologen die Ausdrücke *accidentia* und *species* als gleichwertig verwendet werden[42].

IV.

Aber noch klarer ergibt sich der Beweis daraus, daß sich die Theologen und Bischöfe des Trienter Konzils zum Nachweis der Transsubstantiation auf das Konzil von Konstanz berufen. In den Theologenversammlungen des Jahres 1547 (d. h. kurz vor der Verlegung des Konzils nach Bologna) benützen folgende Theologen die Dekrete des Konstanzer Konzils für ihre Beweisführungen:

Am 3. Februar Stephanus Consortes zugunsten der Laienkommunion unter einer Gestalt[43]; Hieronymus ab Oleastro beruft sich auf die 8. Sitzung, auf der Wiclif verurteilt wurde, um die Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi zu beweisen und darzutun, daß nach der Konsekration kein Brot mehr vorhanden ist; für die Laienkommunion unter einer Gestalt führt er die Definition der 13. Sitzung an[44]; Bartholomaeus Miranda erwähnt das Konstanzer Konzil beim Erweis der Realpräsenz, und außerdem betont er, daß der Ausdruck „Transsubstantiation" vom Konstanzer Konzil gebraucht worden sei[45].

Am 4. Februar führt Ricardus Cenomanus das Konzil von Konstanz für die Realpräsenz und sowohl gegen die Meinung an, die Hostie dürfe nach der Messe nicht aufbewahrt werden, als auch gegen die Ansicht, bei der Kommunion unter beiden Gestalten werde mehr genossen als bei der unter nur einer Gestalt[46].

---

[42] Als Beleg seien lediglich einige Beispiele aufgezählt. So gebraucht auf der Versammlung der Konzilstheologen vom 7. Februar 1547 Vincentius Leoninus folgende Ausdrücke: *species* und *sub speciebus panis et vini* (Theiner I, S. 416); *remanentibus accidentibus* (Theiner I, S. 417); ... *sequitur, corpus Christi tamdiu manere in hostia seu particulis consecratis, quamdiu manent accidentia, sub quibus latet; sed accidentia manent ante, et post sumptionem.* — Auf der Versammlung der Konzilstheologen vom 14. Februar äußert sich Andreas Navarra: ... *ubicunque erit accidens panis, quantumcunque parvus, erit Christus* (Theiner I, S. 436). — Franciscus de Toro sagt: ... *alias accidentia essent sine substantia* (Theiner I, S. 495). — Adeodatus Senensis: *Et quod aliquando nominatur panis post consecrationem, est quia accidentia panis videntur et manent* (Theiner I, S. 500).

[43] Concilium Tridentinum V, S. 873.

[44] A. a. O.

[45] A. a. O., S. 873—874.

[46] A. a. O., S. 876—877.

Am 7. Februar verwendet Vincentius Leoninus in seiner groß angelegten Rede die Verurteilung der wiclifitischen Irrtümer, um die Realpräsenz und die Transsubstantiation nachzuweisen; außerdem beruft er sich auf die 13. Sitzung des Konstanzer Konzils, um die Berechtigung der Laienkommunion unter einer Gestalt darzutun[47].

Am 10. Februar führt Laurentius Mazochius das Konstanzer Konzil für die Laienkommunion unter einer Gestalt an[48].

Am 11. Februar benützt Hieronymus Lombardellus die 8. Sitzung des Konzils von Konstanz im Interesse der Realpräsenz und der Transsubstantiation[49].

Am 12. Februar berufen sich auf das Konzil von Konstanz Nicolaus Trecensis für die Transsubstantiation und Gentianus Hervetus für die Kommunion unter einer Gestalt[50].

Am 14. Februar wird dasselbe Konzil von Vincentius de Casale namhaft gemacht im Interesse der Transsubstantiation und der Kommunion unter einer Gestalt[51].

Am 15. Februar nennt Andreas Vega das Konzil von Konstanz zum Erweis der Richtigkeit der Laienkommunion unter einer Gestalt[52].

Am 18. Februar folgt Joannes Consilii seinen Vorgängern bei der Erörterung der Kommunion unter einer Gestalt und betont, sie sei vom Konstanzer Konzil nicht eingeführt, sondern lediglich beibehalten worden[53].

In der darauf folgenden Generalkongregation verweisen der Erzbischof von Naxos, Sebastianus Lecavela[54], am 8. März 1547 und der Bischof von Badajoz, Franciscus Navarra[55], am 9. März auf das Konzil von Konstanz, der erste bei der Erörterung der Transsubstantiation, der zweite bei der Erörterung der Laienkommunion unter einer Gestalt.

Nach der Verlegung des Konzils nach Bologna gingen die Verhandlungen über die Eucharistie noch eine kurze Zeit weiter. Die Diskussionen wurden auf der Grundlage der von Hieronymus Seripandus ausgearbeiteten zehn Canones geführt. Im ersten Canon wird die Realpräsenz, im zweiten die Transsubstantiation gelehrt. Es ist der zweite Canon, der hier ein besonderes Interesse wachruft, weil in ihm der Wortlaut des zweiten, zu Konstanz verurteilten Artikels Wiclifs aufscheint:

„Behauptet jemand, im heiligsten Sakrament der Eucharistie seien der Leib und das Blut unseres Herrn Jesus Christus auf irgend eine andere als der von der heiligen katholischen Kirche verkündigten und gelehrten Weise enthalten, nämlich durch die wundersame Verwandlung der ganzen Brotsubstanz in den Leib und der ganzen Weinsubstanz in das Blut, wobei die Akzidentien ohne Subjekt erhalten bleiben (diese Verwandlung wird von der Kirche in sehr angebrachter Weise als Transsubstantiation bezeichnet), so sei er im Bann.[56]"

Man beachte die Formulierung des Seripandus: *remanentibus accidentibus sine subiecto* und den zweiten Artikel Wiclifs: *Accidentia panis non manent sine subiecto* . . .

---

[47] A. a. O., S. 883—892.
[48] A. a. O., S. 906.
[49] A. a. O., S. 914. 916.
[50] A. a. O., S. 923.
[51] A. a. O., S. 926.
[52] A. a. O., S. 929.
[53] A. a. O., S. 950.
[54] A. a. O., S. 1010.
[55] A. a. O., S. 1013.
[56] *Si quis dixerit alio quocunque modo in sanctissimo Eucharistiae sacramento contineri corpus et sanguinem D. N. Jesu Christi praeterquam eo, quem sancta catholica Ecclesia hactenus praedicavit et docuit, conversione scilicet mirabili totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem remanentibus accidentibus sine subiecto, quae conversio transsubstantiatio aptissime nuncupata est, a. s.* Concilium Tridentinum VI, S. 131.

Mit den von Seripandus unterbreiteten Vorschlägen befaßte sich die Generalkongregation erstmalig am 12. und 13. Mai 1547, wo der Suffraganbischof von Verona, Aloysius Lippomanus, den Antrag stellt, man möge folgendermaßen formulieren: *manentibus tamen speciebus panis et vini*[57]. Im Zusammenhang mit unserer Untersuchung ist noch von Bedeutung, daß der Bischof von Termoli, Vincentius Durantes, die Bitte vorbrachte, es möge der erste Canon dem Wortlaut des Konstanzer Konzils angeglichen werden[58].

Am 14. Mai, als die Generalkongregation ihre Arbeit fortsetzte, forderte der Bischof von Bitonto, Cornelius de Mussis, man solle sagen: *manentibus tamen accidentibus panis et vini*[59]. Ihm schloß sich zwei Tage später der Servitengeneral, Augustus Bonucius, an[60]. Am 17. Mai wurde im Hause des zweiten Konzilspräsidenten, des Kardinals Cervini, von einem besonderen Ausschuß über die gesamten bisher gemachten Verbesserungsvorschläge befunden. Es taucht hier, ohne daß sich der Urheber feststellen ließe, zum erstenmal die Formulierung: *manentibus dumtaxat speciebus*, auf[61]. Dementsprechend und nach Auswertung der Verbesserungsvorschläge, die sich auf andere Stellen des zweiten Canons beziehen, erhält der Canon ein neues Aussehen und wird am 25. Mai im folgenden Wortlaut zur Abstimmung gebracht:

„Behauptet jemand, im Sakrament der Eucharistie seien der Leib und das Blut unseres Herrn Jesus Christus auf eine andere als der von der heiligen katholischen Kirche bisher gehaltenen Weise, nämlich durch die wundersame und einzigartige Verwandlung der ganzen Brotsubstanz in den Leib und der ganzen Weinsubstanz in das Blut, wobei nur die Gestalten des Brotes und des Weines bleiben, jedoch so, daß unter jeder Gestalt der ganze Christus enthalten ist (diese Verwandlung wird von unseren Vätern in sehr angebrachter Weise als Transsubstantiation bezeichnet), so sei er im Bann.[62]"

Abgesehen davon, daß der Bischof von Saluzzo, Philippus Archintus, den Vorschlag unterbreitete, es möge zu „katholisch" *(sancta catholica Ecclesia)* noch „römisch" *(Romana)* hinzugefügt werden, weil das Konzil von Konstanz in der Verurteilung der Artikel des Johannes Hus entschieden habe, daß zu „katholisch" auch „römisch" gehöre[63], verlangte der Bischof von Ascoli, Philos Roverella, es solle anstatt *speciebus accidentibus* heißen[64]. Als am 27. Mai der Ausschuß der Konzilsväter zusammentrat, um die neuerdings gemachten Verbesserungsvorschläge zu besprechen,

[57] Concilium Tridentinum VI, S. 136.
[58] A. a. O., S. 137.
[59] A. a. O., S. 138.
[60] A. a. O., S. 141.
[61] A. a. O., S. 145, wo unter dem Strich der Bericht von A 199^r zu finden ist.
[62] A. a. O., S. 155: *Si quis dixerit in Eucharistiae sacramento alio modo esse corpus et sanguinem D. N. Jesu Christi quam eo, quem sancta catholica Ecclesia hactenus tenuit, conversione scilicet mirabili et singulari totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, ita tamen, ut sub qualibet specie totus Christus contineatur, quae quidem conversio a patribus nostris aptissime transsubstantiatio nuncupata est, a. s.*
[63] A. a. O., S. 158.
[64] A. a. O., S. 157.

wurde zuallererst eine Abstimmung darüber gehalten, ob im zweiten Canon der Ausdruck *speciebus panis et vini* durch *accidentibus panis et vini* ersetzt werden solle[65]. Systematisch dargestellt, ergibt sich nach der Abstimmung folgendes Bild:

4 Stimmen fallen zugunsten des Ausdruckes *speciebus*. Der Bischof von Naxos, Sebastianus Lecavela, der als erster sprach, machte zugunsten von *speciebus* geltend, es sei das Wort, das vom Laterankonzil, vom Konzil von Florenz und von gelehrten Theologen gebraucht worden sei. Der Bischof von Bitonto, Cornelius de Mussis, betonte seinerseits, es sei der Ausdruck, der bei den heiligen Vätern zu finden sei.

4 Stimmen sind indifferent, weil diesen Mitgliedern beide Lesarten gefallen *(utraque lectio placet)*. Allerdings fügt nur einer ergänzend bei, man könne *accidentibus* verwenden, während zwei andere meinen, es könne *speciebus* stehen bleiben.

Das Ergebnis der Abstimmung besteht nunmehr darin, daß sich für den zweiten Canon das Wort *speciebus* durchsetzt und auch in der endgültigen Fassung zu finden ist. Bei dieser Abstimmung zeigt sich aber klar, daß es niemals im Sinn des Trienter Konzils gelegen ist, sich vom scholastischen Begriff „Akzidentien" zu distanzieren, sondern daß bei der Wahl des Wortes *speciebus* lediglich sprachliche Gründe maßgebend waren.

Die Verhandlungen über die Eucharistie wurden erst vier Jahre später, nach der Rückverlegung des Konzils nach Trient, wieder aufgenommen und zu Ende geführt. Um das Bild von der Einstellung des Trienter Konzils zu den Dekreten von Konstanz nicht unvollständig zu lassen, möge noch kurz erwähnt werden, was sich diesbezüglich in den Verhandlungen des Jahres 1551 ereignete.

Am 8. September beruft sich auf der Theologenversammlung Johannes Arze auf das Konstanzer Konzil, um den Beweis für die Realpräsenz zu erbringen.

Am 9. September macht Melchior Cano hinsichtlich der Lehre der Neuerer, daß die Laienkommunion unter beiden Gestalten göttlichen Rechtes sei, darauf aufmerksam, daß Martin V. in der Bulle des Konstanzer Konzils lediglich sage, daß die genannte Lehre nach Häresie schmecke *(sapere haeresim)*; nicht aber sage er einfachhin, daß sie häretisch sei.

Am 11. September verweist für die Kommunion unter einer Gestalt Melchior a Vosmediano auf die Bestimmungen des Konstanzer Konzils.

Die Generalkongregation, die im September des Jahres 1551 tagte, ist bezüglich des Konzils von Konstanz ein getreues Abbild dessen, was das Trienter Konzil bis zur Stunde vertreten hatte.

Am 21. September weist der Bischof von Zagreb darauf hin, daß aus den Bestimmungen des Konstanzer Konzils hervorgehe, daß in früheren Zeiten die Laien unter beiden Gestalten kommunizierten. Man möge also den Deutschen, den Ungarn und Böhmen die Kommunion unter beiden Gestalten erlauben. Daraus solle aber nicht geschlossen werden, daß er das für falsch erachte, was das Konstanzer Konzil hinsichtlich der Kommunion unter beiden Gestalten festgelegt habe[66].

Am 22. September beruft sich der Bischof von Feltre, Thomas Campegius, zum Erweis der Realpräsenz auf das Konzil von Konstanz[67].

Am 23. September führt der Bischof von Badajoz, Franciscus Navarra, im Zusammenhang mit der Transsubstantiation das Konzil von Konstanz an[68].

[65] A. a. O., S. 160—161.
[66] Theiner I, S. 504.
[67] A. a. O., S. 505.
[68] A. a. O., S. 508.

Am 24. September weist der Bischof von Huesca, Petrus de Augustanis, für die Kommunion unter einer Gestalt auf die 13. Sitzung von Konstanz hin[69]. Am 28. September legt der Bischof von Modena, Aegidius de Fuscarariis, den Wunsch vor, das Trienter Konzil möge bezüglich der Kommunion unter einer Gestalt sich so ausdrücken wie das Konzil von Konstanz[70].

V.

Hiermit sind die Fäden zwischen der Trienter und der Konstanzer Eucharistielehre aufgedeckt. Es steht ohne Zweifel fest, daß das Trienter Konzil die diesbezüglichen Bestimmungen von Konstanz voll und ganz anerkannte. Wie sich gezeigt hat, wurde das Wort *accidentia* lediglich aus sprachlichen und traditionellen Gründen durch *species* abgelöst. Im übrigen erkennt das Konzil von Trient die Berechtigung der scholastischen Auffassung von Substanz und Akzidens in Verbindung mit der Eucharistielehre an. Wenn sich also das Trienter Konzil nicht in Schulmeinungen einlassen wollte, so kann das hinsichtlich der scholastischen Akzidentienlehre nur so viel bedeuten, daß das Konzil kein Interesse an Fragen zeigte, die auf die Eigenart des akzidentellen Seins, auf die Bestimmung des ersten Grundakzidens, auf die Inhärierungsart des Akzidens usw. hinauslaufen. Nicht aber kann es bedeuten, daß die Eucharistie nicht durch die Kategorien der Substanz und des Akzidens erklärt werden darf. Im Gegenteil, der Theologe ist voll und ganz berechtigt, von hier aus den Einstieg in die um die Eucharistie kreisende Denkarbeit vorzunehmen. Denn dieser Einstieg liegt im Sinne der Lehre der Konzilien. Die aristotelisch ausgerichtete Scholastik wird immer mit Recht auf ihre Substanz- und Akzidenslehre zurückgreifen, um die spekulative Bearbeitung der Transsubstantiation zu meistern.

Um das, was über die *species* als die Erscheinungsform eines Dings und das, was über die Akzidentien, zu deren grundlegendem Wesen das Inhärieren gehört, gesagt worden ist, im Hinblick auf die Substanz zu integrieren, mag zweckdienlich die folgende kurze Betrachtung angeknüpft werden. Jener einstweilen noch unbestimmte Kern, der ein Ding zum Ding, und zwar zum Ding einer ganz bestimmten Gattungsart macht, kann unter verschiedenen Rücksichten gesehen werden. Sofern es diesem Kern zu danken ist, daß sich etwas unter die Dinge und nicht unter deren Eigenschaften und Bestimmtheiten, wie es z. B. Farbe und Örtlichkeit sind, einreiht, spricht man ihn als Substanz an. Betrachtet man jedoch den Kern hinsichtlich seiner eigentümlichen Ausgeprägtheit, kraft derer sich das Ding einer bestimmten Gattungsart eingliedert, dann nennt man ihn das Wesen des Dings. Dieser eher statischen Betrachtungsweise tritt eine dynamische zur Seite: da dem Ding auf Grund seiner Wesenheit immer eine ganz eigentümliche Reaktions- und Handlungsweise eignet, wird derselbe Kern, durch den ein Ding zum Ding einer bestimmten Gattung und Art wird, als die Natur

[69] A. a. O., S. 509.
[70] A. a. O., S. 515.

des Dings bezeichnet. Substanz, Wesen und Natur eines Dings sind also immer identisch und dasselbe; die Verschiedenheit der Bezeichnungsweise wird lediglich durch die Verschiedenheit der Gesichtswinkel ermöglicht, von denen aus das Konstitutiv des Dings anvisiert wird.

Daß in der Eucharistielehre Brot und Wein unter der Rücksicht ihrer Substanzialität in den Griff genommen werden, hat seinen Grund in der Tatsache, daß nach der Transsubstantiation die Erscheinungsformen von Brot und Wein erhalten bleiben. Jedes Nachdenken über die eucharistische Wandlung hat darum der Dialektik eingedenk zu sein, die sich zwischen Substanz und Erscheinungsformen hinspannt. Nach der Konsekration sind Brot und Wein nicht mehr vorhanden, aber den Sinnen bieten sich weiterhin Brot- und Weingestalten dar.

Die Erscheinungsformen inhärieren dem Ding, wobei die Erscheinungsformen im Sinn eines kritischen Realismus aufgefaßt werden. Das heißt: Farbe, Klang und Geruch sind nur in der sinnlichen Perzeption gegeben, während ihnen als objektives Korrelat bestimmte Schwingungen und chemisch-physikalische Prozesse entsprechen. Ausdehnung und quantitative Gestalt dagegen sind objektiv gegeben und erfahren in der sinnlichen Wahrnehmung keine Umgestaltung, wobei die Frage offen gelassen wird, ob die konkrete Ausdehnung eines Dinges durch ihm emanierende elektro-magnetische Felder gebildet wird. Einstweilen möge der Hinweis genügen, daß hier an eine Frage gerührt wird, die der Naturphilosophie gestellt ist. Es erübrigt sich wohl auch, in diesem Zusammenhang daran zu erinnern, daß im Licht der Atomphysik ein materielles Ding ein kompliziert durchwobenes Atomensystem darstellt, so daß mit dem Wort „Ding" oder „Sache" eine vielleicht unübersehbare Vielheit getroffen wird. Es soll jedoch dem Gang der Überlegungen nicht vorgegriffen werden, und die mit der Transsubstantiation verknüpften Fragen sollen ordnungsgemäß abgespult werden. Wichtig schien lediglich, gleich zu Beginn aufzuzeigen, warum die eucharistische Verwandlungslehre vornehmlich unter der Rücksicht der Substanz diskutiert wird und nicht vom Standpunkt einer Wesens- oder Naturveränderung aus, obwohl beide bei einer Substanzverwandlung selbstverständlich mitinbegriffen sind.

Die Erscheinungsformen sind dasselbe, was die Akzidentien sind, und inhärieren einer Sache, weil sie die Erscheinungsformen dieser Sache sind. Die Substanz inhäriert nicht und hat auch keine Veranlagung zur Inhärenz; sie ist vielmehr in Kontradistinktion zu den Erscheinungsformen, bzw. Akzidentien jenes, was in sich steht, also nicht einem andern inhäriert und Trägerin der Akzidentien ist. Substanz besagt Selbstand, Akzidens Inhärenz, und unter dieser Rücksicht sind sie Gegenstand des Vergleiches auf der Ebene des Seins. Wird die Substanz auf der Ebene der Wesenheiten anvisiert, so manifestiert sie sich in ganz bestimmten Akzidentien, d. h. die Brotsubstanz manifestiert sich in Brotakzidentien, die Weinsubstanz in Weinakzidentien, die Substanz des menschlichen Körpers

in den Akzidentien des menschlichen Körpers. Alle drei haben jeweils eine verschiedene äußere Erscheinungsform.

Nach diesen Vorbemerkungen dürften auch die folgenden Begriffsbestimmungen der Scholastik auf keine Schwierigkeit stoßen. Substanz ist ein Etwas, das durch sich selbst steht; Akzidens ist ein Etwas, das in einem andern steht *(substantia est ens per se, accidens est ens in alio)*.

2. Kapitel

SUBSTANZ UND AKZIDENTIEN IM LICHT DER MODERNEN PHYSIK

Eine Schwierigkeit, die der heutige Dogmatiker nicht ignorieren kann und mit der er sich auseinandersetzen muß, liegt im modernen physikalischen Weltbild. Es ist leicht und müßig, ein Anathem gegen alle zu schleudern, die bei der Behandlung des eucharistischen Geheimnisses eine Konfrontierung mit den neuen Fassungen des Substanzbegriffes wagen, die auf der heutigen Physik gegründet sind. Selbst der einfache Mann der Straße hat eine vage Vorstellung vom atomaren Bau der Materie. Er und der Gebildete bringen Fragen vor, die auf der Grundlage der physikalischen Ergebnisse nach einem Verständnis der Transsubstantation drängen. Gibt es eine Brotsubstanz? Oder ist die Substanz in den einzelnen Molekülen oder Atomen oder in den Partikeln des Atoms zu finden? Oder gibt es vielleicht überhaupt keine Substanz, so daß der Ausdruck „Transsubstantiation" von vornherein an jeder Wirklichkeit vorbeizielt? An diesen Fragen darf der Theologe nicht mit überlegenem Lächeln vorbeigehen; denn der andere würde dahinter nur Unkenntnis, Ratlosigkeit oder Angst vermuten.

Der Theologe wird außerdem das Bedürfnis fühlen, sich ein zusammenhängendes Weltbild zu schaffen, ein Weltbild, in dem die natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten nicht in schroffem Gegensatz zueinander stehen, sondern harmonisch zum Ausgleich gebracht sind. Darum muß er sich fragen, ob der Substanzbegriff Modifikationen erhalten hat oder nicht. Er muß sich fragen, ob man wie in alter Zeit von Brotsubstanz reden kann; und wenn er eine bejahende Antwort gibt, dann muß er ihre Berechtigung vor dem Forum der gegenwärtigen Diskussionen nachweisen. Es darf nicht vergessen werden, daß auch Thomas von Aquin seine Gedanken innerhalb des Bezirkes des mittelalterlich-aristotelischen Weltbildes formte. Für seine Zeit dachte er äußerst modern. Heute sich dem mittelalterlichen Weltbild zu verschreiben, ohne auf Grund des Fortschritts der Profanwissenschaften kritische Fragen zu stellen und eine Antwort zu versuchen, kann doch kaum als Glaubenshingabe gewertet werden.

Das ist der Grund, weshalb in diesem Kapitel an Hand der Diskussionen, die durch das neue Weltbild entfacht wurden und die um die Transsubstantiation kreisen, versucht werden soll, einige Normen zu gewinnen, die der spekulativen Aussage eine vernünftige Grundlage sichern. Um gleich zu Beginn die möglichen

Stellungnahmen präzis zu umreißen, wollen wir in den Lösungsversuchen folgende Klassen unterscheiden:

1. Die erste Klasse ist von der positivistischen Geisteshaltung beeinflußt und lehnt für den materiellen Bereich das traditionelle Substanz- und Akzidensschema ab. Dementsprechend muß sie fordern, daß ein Begriffssystem entwickelt wird, das an den Erkenntnissen der modernen Naturwissenschaft orientiert ist, falls man überhaupt ein Interesse daran hat, die Präsenz des Herrenleibes unter den eucharistischen Gestalten näher zu bestimmen.

2. Die zweite Klasse sucht den überlieferten Substanzbegriff dadurch zu schützen, daß sie zwischen der physikalischen und der metaphysischen Ebene einen strengen Trennungsstrich zieht. Sie teilt den Substanzbegriff der metaphysischen Ebene zu und spricht der Naturwissenschaft, die auf einer ganz anderen logischen Ebene liegt, die Befähigung ab, Aussagen über die Substanz zu machen.

3. Die dritte Klasse möchte einerseits die Ergebnisse der Naturwissenschaft berücksichtigen, andererseits jedoch auch im Anorganischen die Berechtigung des überlieferten Substanzbegriffes anerkennen. Dabei ergibt sich die Frage, ob nach einer kritischen Durchleuchtung der physikalischen Voraussetzungen die Brotsubstanz nicht doch noch als eine einheitliche Substanz angesehen werden darf. Die bejahende Ansicht stellt die dritte Klasse dar.

4. Von der dritten Klasse unterscheidet sich die vierte, insofern sie bei gleicher Grundtendenz (Berücksichtigung der Naturwissenschaft und Beibehaltung des Substanzbegriffs im Anorganischen) das Brot als ein Aggregat von Substanzen auffaßt, die sich bei der Transsubstantiation alle verwandeln. Damit ist dann weiterhin gefragt, ob auch die Transsubstantiation und die Präsenz des Leibes Christi gemäß der Vielheit der Substanzen, die sich im Brot befinden, vervielfältigt werden.

Es möge hier gleich angemerkt werden, daß die letzten Diskussionen auf diesem Gebiet zwischen F. Selvaggi[1] und C. Colombo[2] abgewickelt wurden. Während Colombo die zweite Klasse der Ansichten vertrat (die Naturwissenschaft kann keine metaphysischen Aussagen machen), setzte sich Selvaggi für die Berücksichtigung der Naturwissenschaft bei der Klärung des Substanzbegriffes im Anorganischen ein. Er scheint eher der vierten Klasse zuzugehören, obgleich die Diskussion nicht über die grundsätzliche Frage hinauskam, ob die Naturwissenschaft bei der Bildung des Substanzbegriffes gehört werden soll oder nicht. Insofern ist die Diskussion offen geblieben und hat zu keinem klaren Ergebnis geführt. Im Hauptteil dieses Kapitels sollen die Gründe und Voraussetzungen, die in der

[1] "Il concetto di sostanza nel dogma eucaristico in relazione alla fisica moderna": Gregorianum 30 (1949) 7—45; "Realtà fisica e sostanza sensibile nella dottrina eucaristica": Gregorianum 37 (1956) 16—33; "Ancora intorno ai concetti di 'sostanza sensibile' e 'realtà fisica'": Gregorianum 38 (1957) 503—514.

[2] "Teologia, filosofia e fisica nella dottrina della transustanziazione": La Scuola Cattolica 83 (1955) 89—124; "Ancora sulla dottrina della transsustanziazione e la fisica moderna": La Scuola Cattolica 84 (1956) 263—288.

zwischen Selvaggi und Colombo geführten Diskussion[3] zur Sprache kamen, geprüft werden, um auf diesem Wege zu Folgerungen zu gelangen, die uns eine Antwort auf die Frage ermöglichen: haben wir auf Grund der modernen Naturwissenschaft die Lehre von der Transsubstantiation neu und präziser zu formulieren?

Doch vorher soll kurz der historische Hintergrund dieser Auseinandersetzung gezeichnet werden. Die folgende Skizze stützt sich auf einen von J. T. Clark[4] veröffentlichten Artikel.

Marc de Munnyck wies 1928[5] darauf hin, daß die Physik nicht zuständig sei, das letzte Urteil über den Wesensaufbau der Körperdinge zu fällen. Sie setzt vielmehr die Körperdinge und eine anfängliche Kenntnis von ihnen voraus; durch die Physik wird die Erfahrung, aus der wir die anfängliche Kenntnis der Körperdinge schöpfen, weiterhin differenziert. Der quantitative Charakter dieser Dinge, der schon vorwissenschaftlich feststeht und von der Naturwissenschaft nicht bestritten werden kann, bildet eine hinreichende Erfahrungsgrundlage, um den hylomorphen Wesensaufbau der Körperdinge zu begründen. Diese Begründung führt der Autor des näheren aus.

Albert Mitterer, der seinen Standpunkt zuerst 1929[6] darlegte, hält die thomistische Lehre vom hylomorphen Aufbau der Körpersubstanz durch die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse für überholt. An die Stelle des Hylomorphismus tritt, wie er später[7] immer deutlicher ausführt, der Hylosystemismus oder Hylomerismus. Nur so könne man dem Befund der naturwissenschaftlich verfeinerten Erfahrung und der auf ihr gegründeten Theorie entsprechen.

Die Diskussion zwischen diesen beiden Standpunkten wurde in den folgenden Jahrzehnten heftig weitergeführt. Die Verteidiger des Hylomorphismus entfalten die wissenschaftstheoretischen Grundlagen: die Naturwissenschaften beschäftigen sich mit der Erfahrungsschicht, während die Metaphysik für die seinsmäßige Wesenskonstitution zuständig ist. Kraft dieses Unterschiedes kann es zwischen den wirklich begründeten Ergebnissen beider Wissenszweige zu keinem ernsten Widerspruch kommen, weil sie sich auf verschiedener Ebene bewegen. Dieser Gedanke wird 1932 von Jacques Maritain[8] formuliert, indem er seine früheren diesbezüglichen Untersuchungen zusammenfaßt. Dabei beruft er sich auf zahlreiche wissenschaftstheoretische Studien, insbesondere auf die französische Wissenschaftskritik.

Im Hinblick auf die Eucharistie werden später B. Krempel[9], J. Ternus[10] und H. M. Braun[11] die gleiche wissenschaftstheoretische Position beziehen. — Andere Vertreter der traditionellen scholastischen Kosmologie suchen sich Mitterer gegenüber dadurch zu retten, daß sie den Hylomorphismus, der früher für die Erklärung des Makrokörpers benützt wurde, auf jene Elementarteilchen an-

---

[3] Vgl. hierzu auch den vorläufigen Überblick über den Stand der Frage: C. Colombo, Bilancio provvisorio di una discussione eucaristica: La Scuola Cattolica 88 (1960) 23—55.

[4] J. T. Clark, Physics, Philosophy, Transsubstantiation, Theology: Theological Studies 12 (1951) 24—51.

[5] M. de Munnyck, L'Hylémorphisme dans la pensée contemporaine: Divus Thomas (Fb) 6 (1928) 154—176.

[6] A. Mitterer, Einführung in die Philosophie, Brixen 1929, S. 80—101 (Hylemorphismus).

[7] A. Mitterer, Das Ringen der alten Stoff-Form-Metaphysik mit der heutigen Stoff-Physik, Innsbruck 1935; ders., Wesensartwandel und Artensystem der physikalischen Körperwelt, Brixen 1936.

[8] J. Maritain, Distinguer pour unir, Paris 1932.

[9] Vgl. unten Anm. 15.

[10] J. Ternus, ‚Dogmatische Physik' in der Lehre vom Altarssakrament?: Stimmen d. Zeit 132 (1937) 220—230.

[11] H. M. Braun, Hylosystemismus oder Hylomorphismus?: Divus Thomas (Fb) 16 (1938) 420—458.

wenden, aus denen nach dem Befund der Naturwissenschaften jeder Makrokörper aufgebaut ist[12].

Im Jahre 1934 kommt H. Meyer[13], ohne es zu beabsichtigen, Mitterer zu Hilfe, indem er den Nachweis versucht, daß die Unterscheidung zwischen phänomengebundener Naturwissenschaft und seinsbezogener Naturphilosophie Thomas völlig fremd sei. Mitterer[14] greift diese Veröffentlichung auf und hebt hervor, daß die Frage nach der Struktur der Körper auch nach Thomas nicht zur Metaphysik, sondern zur Physik gehört. Die Physik ist aber heute nicht hylomorphistisch, sondern hylosystemistisch.

Diese Diskussion wird von B. Krempel[15] mit der Transsubstantation in Verbindung gebracht. Dabei stützt sich der Verfasser nicht nur auf die wissenstheoretische Zweischichtenlehre, sondern beruft sich außerdem, um die Geltung des Hylomorphismus nachzuweisen, auf die 24 Thesen, die Pius X. für den philosophisch-theologischen Lehrbetrieb als richtungweisend herausgebracht hatte, und dann auch auf die Lehre von der Transsubstantiation. Er unterscheidet die *per accidens* sichtbaren Teilchen *(partes integrantes)*, mit denen es die Physik zu tun hat (Elektronen), von den nicht-sinnfälligen Wesensbestandteilen *(partes substantiales)*, um die es der Kosmologie geht *(forma substantialis, materia prima)*. Als einen Grund für diese Unterscheidung führt Krempel die Transsubstantiation an, bei der ja die *forma substantialis* und die *materia prima* verwandelt werden, während sowohl die sinnfällige Erscheinungsweise als auch der physikalische Befund gleichgeblieben sind.

Mitterer weist diese Argumente zurück. Aus den 24 Thesen[16] ergibt sich nur die Glaubensungefährlichkeit, nicht aber die Wahrheit des Hylomorphismus. Daß durch die Berufung auf die Transsubstantiation die physikalischen Beweise entkräftet werden, verneint Mitterer auf das energischste[17]. Die Theologie ist nicht Magd und daher auch nicht Erkenntnisquelle für die natürlichen Wissenschaften. Das Verhältnis ist umgekehrt, und darum stellt sich die Frage: wie ist die Transsubstantiation dem gewandelten Weltbild entsprechend theologisch zu formulieren?

Auf diese Frage geht F. Unterkircher[18], ein Schüler Mitterers ein, der die Transsubstantiation im Lichte des Hylosystemismus zu erklären trachtet. Seine Arbeit wird von den Verteidigern des Hylomorphismus einer heftigen Kritik unterzogen[19]. Selbst bezüglich der Vereinbarkeit dieser Theorie mit der Offenbarung werden Einwände[20] vorgebracht, weil weder die ganze Brotsubstanz verwandelt würde noch die Akzidentien ohne Subjekt fortbestünden.

Einen anderen Weg geht L. Baudimet[21], der in der Frage der Transsubstantiation einerseits den Hylomorphismus beibehält, andererseits jedoch die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse bewußt einbaut. Er geht von der Ansicht aus, daß es unmöglich sei, ein Stück Brot numerisch als eine einzige Substanz zu

[12] In diesem Sinne kritisiert J. de Vries Mitterer in seinem Aufsatz „Das Weltbild der neuen Physik und die alte Metaphysik": Scholastik 10 (1935) 77—90.

[13] H. Meyer, Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin, Fulda 1934.

[14] A. Mitterer, Thomasische und neuthomistische Wissenschaftslehre: Theolog.-prakt. Quartalschrift 89 (1936) 318—324.

[15] B. Krempel, Widerstreitet die Elektronenlehre dem Hylomorphismus?: Divus Thomas (Fb) 13 (1935) 219—223.

[16] A. Mitterer, Glaubensungefährlichkeit und Wahrheit des physikalischen Hylomorphismus: Theolog.-prakt. Quartalschrift 117 (1936) 457—465.

[17] A. Mitterer, Profanwissenschaft als Hilfswissenschaft der Theologie: ZkTh 60 (1936) 241—244.

[18] F. Unterkircher, Zu einigen Problemen der Eucharistielehre, Innsbruck 1938.

[19] C. Zimara und M. Benz in zwei Besprechungen in Divus Thomas (Fb) 53 (1939) 238—249 bzw. 249—250.

[20] F. Selvaggi, Il concetto di sostanza nel dogma eucaristico in relazione alla fisica moderna: Gregorianum 30 (1949) 22.

[21] L. Baudimet, Notre Seigneur, n'est-Il présent qu'une fois dans l'hostie?: Revue apologétique 65 (1937) 546—561.

betrachten. Ein Stück Brot sei vielmehr eine Anhäufung numerisch verschiedener Brotsubstanzen, und in sie sei die Anwendung des Hylomorphismus zu verlagern. Als Folgerung für die Transsubstantiation ergibt sich, daß die Vielzahl der Substanzen, die in der Hostie vorhanden ist, in den Leib Christi verwandelt wird. Damit hat man aber auch für jede Konsekration eine entsprechende Vielzahl von Transsubstantiationen anzunehmen, und demgemäß ist auch die eucharistische Gegenwart des Herrenleibes zu vervielfältigen.

A. H. Maltha führt diese Überlegungen im Jahre 1939[22] weiter: Es ist nicht notwendig, bei den kleinsten Brotteilchen stehen zu bleiben, man kann — ja man muß zu den vom Brot spezifisch verschiedenen substanziellen Bausteinen übergehen, aus denen das Brot aufgebaut ist. Entsprechend der Vielzahl dieser Substanzen sind die Transsubstantiation und die Gegenwart Christi zu vervielfältigen. Nach Maltha folgt die Relation des Enthaltens *(relatio continentiae)* nicht der vorwissenschaftlichen Einschätzung, sondern der physischen Einheit bzw. Vielheit. Durch das Backen des Brotes entstehe aber keine numerische Einheit, und die akzidentelle Einheit könne nicht das Faktum der nur einen Verwandlung begründen, weil sonst bei der Konsekration vieler Hostien auch nur eine einzige Transsubstantiation vorläge.

Inter arma silent musae! Zehn Jahre lang schweigt die Diskussion über unsere Frage, bis Selvaggi an den früheren Stand der Dinge anknüpft und einen neuen Vorstoß wagt. Im Jahre 1949 veröffentlicht er einen Artikel[23], in welchem er von der Frage nach der Vervielfältigung der Transsubstantiation und der Gegenwart Christi in einer Hostie absieht, um lediglich die Voraussetzungen zur Entscheidung dieses Problems zu untersuchen: Was hat man unter der Substanz des Brotes zu verstehen, von der das Dogma der Transsubstantiation spricht? Zwei Punkte aus diesem Artikel verdienen besondere Aufmerksamkeit:

1. Selvaggi betont die Notwendigkeit, die Naturwissenschaften zu berücksichtigen. Es ist eine wichtige Aufgabe der Theologie, den Zusammenhang der Glaubenswahrheiten mit den Fortschritten der profanen Wissenschaften zu erhellen. Viele Irrtümer wurzeln im unbeantworteten Suchen. Weil aber das Dogma der Transsubstantiation von der Substanz des Brotes (und selbstverständlich des Weines) spricht, von der auch in der Naturwissenschaft die Rede ist, müssen die Aussagen der Naturwissenschaft bei der Behandlung der Transsubstantiation berücksichtigt werden[24]. Das ist vor allem gegen Ternus gerichtet, der sich in seiner Untersuchung der Grenzfragen zwischen Dogmatik und Physik allzu sehr von der Zweischichtenauffassung leiten läßt und meint: „Von Atomen und Elektronen, von Elementaten und Verbindungen braucht dabei keine und erst recht keine gespreizte Rede zu sein.[25]"

2. Nach dem üblichen Kriterium für substantielle Einheit und dem Befund der einschlägigen Naturwissenschaft ist das Brot nicht als Verbindung, sondern als Gemenge, und darum nur als eine akzidentelle Einheit anzusehen. Die „Substanz des Brotes" ist also ein Kollektivbegriff für jene in besonderer akzidenteller Weise geeinten Substanzen, aus denen das Brot aufgebaut ist[26]. Auf sie also muß sich die Lehrdefinition des Trienter Konzils richten, denn sie sind es, die den Ausgangspunkt der Transsubstantiation darstellen. Dementsprechend muß in der Dogmatik die Lehre von der Transsubstantiation folgendermaßen formuliert

---

[22] A. H. Maltha, Cosmologica circa transsubstantiationem: Angelicum 16 (1939) 305—334.

[23] F. Selvaggi, Il concetto di sostanza nel dogma eucaristico in relazione alla fisica moderna: Gregorianum 30 (1949) 7—45.

[24] Selvaggi, a. a. O., S. 8f.

[25] J. Ternus, „Dogmatische Physik" in der Lehre vom Altarssakrament?: Stimmen d. Zeit 132 (1937) 220—230.

[26] Selvaggi, a. a. O., S. 42.

werden: Die volle Gesamtheit der Substanzen, die das Brot und den Wein konstituieren (Atome, Moleküle, Ionen, aktuelle Protonen, Neutronen und Elektronen, Molekularkomplexe und Mikrokristalle), hört auf zu sein und verwandelt sich in den Leib und das Blut Christi. Es bleiben aber die Akzidentien, die allen diesen Substanzen angehörten (Ausdehnung, Masse, elektrische Ladung, Energie jeglicher Art: potentielle und kinetische, magnetische, elektrische und was sich davon ableitet: optische, akustische, thermodynamische und elektromagnetische Effekte), und aus all dem sind die eucharistischen Spezies gebildet, d. h. die Gesamtheit der experimentell direkt zugänglichen Phänomene[27].

Dieser Artikel wird nun zum Ausgangspunkt der Diskussion, die sich zwischen Selvaggi und Colombo entspinnt. Der leichteren Übersicht halber wollen wir die einzelnen Stufen der Auseinandersetzung durch eine im Druck schärfer hervorgehobene Einteilung kenntlich machen.

A. (Colombo)

Colombo geht in einem 1955 veröffentlichten Artikel[28] auf die eingeschränkte Fragestellung Selvaggis ein. Wie Selvaggi konzentriert auch er sich auf die Frage, ob die moderne Naturwissenschaft in der näheren Bestimmung des Ausgangspunktes der Transsubstantiation zu berücksichtigen sei, und ob es angehe, die Substanz des Brotes mit einer physikalischen Wirklichkeit, welche uns durch die moderne Naturwissenschaft zur Kenntnis gebracht wird, zu identifizieren. Colombo schränkt die Frage noch weiter ein. Er will davon absehen, was die „Form des Brotes" sei, die nach Selvaggi eine akzidentelle Form, d. h. eine bestimmte Mischung von Substanzen ist[29]. Man müßte untersuchen, ob die von Selvaggi vorausgesetzte Interpretation der naturwissenschaftlichen Gegebenheiten und die daraus gezogenen philosophischen Folgerungen gerechtfertigt sind. Das läuft wieder auf die Frage nach dem Verhältnis von Hylomorphismus und moderner Naturwissenschaft hinaus. Das alles möge jedoch ausgeklammert bleiben, und es soll lediglich untersucht werden, ob man mit Selvaggi behaupten kann: Die Gesamtheit der Substanzen (d. h. die Atome, Moleküle usw.), die Brot und Wein konstituieren, verwandle sich. Wer hat also recht? Ternus (und Krempel), nach dem das Dogma in metaphysischen Begriffen formuliert ist, die mit naturwissenschaftlichen Formulierungen nichts zu tun haben, weil sie einer anderen logischen Ebene angehören und durchaus trans-physikalisch sind, obwohl sie eine materielle Wirklichkeit meinen? Oder hat Selvaggi recht (und mit ihm Baudimet, Maltha, Clark und auch Unterkircher), nach dem wir die Substanz, die in der Formulierung des Dogmas der Transsubstantiation genannt wird, mit wohlbestimmten physikalischen Wirklichkeiten identifizieren können und müssen, nämlich mit den Atomen, Molekülen und Mikrokristallen, aus denen sich das Brot zusammenfügt, so daß es sich bei der Transsubstantiation um eine

[27] Selvaggi, a. a. O., S. 43.
[28] C. Colombo, Teologia, filosofia e fisica nella dottrina della transsustanziazione: La Scuola Cattolica 83 (1955) 89—124.
[29] Selvaggi, a. a. O., S. 42.

physikalische Veränderung in dem Sinne handelt, daß ein Gegenstand der Physik als solcher verwandelt wird, wenn auch diese Verwandlung mit den Mitteln der Physik nicht festgestellt werden kann.

Colombo und Selvaggi (in seinen späteren Antworten) stimmen darin überein, daß beide Auffassungen mit den dogmatischen Gegebenheiten vereinbar sind. Colombo tastet sich an seine Lösung heran[30], indem er die theologische Frage stellt, ob die traditionelle und definierte Formulierung des Dogmas überhaupt einer „physikalischen" Interpretation zugänglich oder seiner Natur nach von jeder „physikalischen" Bestimmung unabhängig sei. Diesbezüglich meldet Colombo drei Bedenken gegen eine physikalische Interpretation an.

1. Für die Dogmenentwicklung gilt das Gesetz der Homogeneität[31]. Eine Theologie, die wirklich die theologische Reflexion der Vergangenheit fortsetzen will, muß sich zum Grundsatz bekennen, diese Reflexion *in eadem linea* zu verfolgen, d. h. in derselben Richtung der denkerischen Entfaltung des Offenbarungsgutes. Nun aber zeigt sich bei einer Untersuchung der Ansichten der Kirchen- und Konzilsväter, daß sie kein Element der physikalischen Wissenschaft ihrer Zeit für die Darlegung der Eucharistielehre verwendet, sondern nur aus den Offenbarungsquellen und der allgemeinen Erfahrung des Menschen geschöpft haben. Die Männer der christlichen Tradition, die mitgewirkt haben, die kirchliche Formulierung zu klären, haben die Verwandlung nicht für eine solche zwischen zwei Realitäten gehalten, die als solche dem Experiment zugänglich oder direkter Gegenstand der Erfahrung irgendeines Typus sind. Darum muß sich der heutige Theologe hüten, die Homogeneität der Dogmenentwicklung dadurch zu gefährden, daß er plötzlich das Dogma in physikalische Begriffe gießen will, in Begriffe also, die aus einer ganz anderen Denkrichtung kommen, als es die der traditionellen Behandlung der Transsubstantiation ist.

2. Dieses Bedenken wird durch die theologiegeschichtliche Erfahrung gestärkt, die eine Reihe von (nach der Meinung Colombos) nicht gerade glücklichen Versuchen kennt, die im Dogma verwendeten Begriffe physikalisch zu interpretieren. Colombo[32] schließt sich an Ternus[33] und Zimara[34] an, die, um ihre Ansicht zu begründen, auf Maignan, Witasse, Tongiorgi, Palmieri und Franzelin hinweisen.

3. Soll das Dogma nicht nur von der Physik her illustriert und damit der modernen Mentalität leichter verständlich gemacht werden, sondern will man es darüber hinaus ins Physikalische übersetzen, so entsteht der ungünstige und irreführende Eindruck, als wolle das Dogma der Naturwissenschaft nachlaufen. Der Physiker ist nämlich der Ansicht, daß er noch nicht bis zum letzten Grund der Konstitution der Körper vorgedrungen sei. So rechnet er für die Zukunft mit einer wenigstens teilweisen Änderung seiner Theorien. Wenn wir nun das Dogma in physikalischen Begriffen ausdrücken, wird im Physiker der Eindruck hervorgerufen, daß die geoffenbarte Lehre dem Wandel und der Überholbarkeit ebenso ausgesetzt sei wie die physikalischen Theorien. Die Transsubstantiation, die heute als eine Verwandlung der Moleküle und Atome dargestellt wird, würde morgen wieder einer anderen Deutung bedürfen. Unter diesen Umständen sei es doch besser, den Gehalt der Transsubstantiation, der die Naturwissenschaft transzendiert, nicht zu kompromittieren[35].

---

[30] A. a. O., S. 109—118.
[31] A. a. O., S. 109—116.
[32] A. a. O., S. 117.
[33] J. Ternus, 'Dogmatische Physik' in der Lehre vom Altarssakrament? Stimmen d. Zeit 132 (1937) 220—230, bes. 227.
[34] C. Zimara, Divus Thomas (Fb) 53 (1939) 238—249, bes. 245.
[35] A. a. O., S. 117f.

Um nun zur Lösung der Frage zu kommen, was die Substanz des Brotes sei, die sich verwandelt, unterscheidet Colombo drei Betrachtungsweisen jener Wirklichkeit, die das Brot ist, und untersucht ihr Verhältnis zum eucharistischen Dogma[36].

1. Die gewöhnliche, vorwissenschaftliche Betrachtungsweise. Nach ihr ist das Brot eine Wirklichkeit, die ihren besonderen Sinngehalt und ihre Bedeutung für das menschliche Leben als das grundlegende Nahrungsmittel besitzt. Als grundlegendes Nahrungsmittel ist das Brot auch unterschieden von anderen Nahrungsmitteln und anderen körperlichen Dingen. — 2. Die physikalisch-chemische, naturwissenschaftliche Betrachtungsweise. Nach ihr ist das Brot eine stoffliche Wirklichkeit, die aus einer bestimmten Struktur von Elementarteilchen und Kräften resultiert und über die uns Physik und Chemie Aufschluß geben, und zwar nach dem heutigen Stand der Forschung. — 3. Die metaphysische Betrachtungsweise. Nach ihr kann das Brot mit Hilfe der aristotelischen Metaphysik und ihrer Begriffe (Materie und Form, Substanz und Akzidens, Quantität usw.) verstanden und erklärt werden. Es handelt sich dabei um die letzte Erklärung der Tatsachen, die uns durch die vulgäre und die naturwissenschaftliche Erfahrung dargeboten werden, also um eine reflexe Erhellung dessen, was im Hinblick auf eine allumfassende, seinsmäßige Betrachtungsweise bereits in der gewöhnlichen vorwissenschaftlichen Erkenntnis eingeschlossen ist.

In welchem Sinn hat nun Christus das Brot bei der Einsetzung der Eucharistie gemeint? In welchem Sinn sollen wir die Offenbarungsquellen verstehen, wenn in ihnen von Brot gesprochen wird? Nach Colombo zweifellos im ersten Sinn, also im Sinn der vorwissenschaftlichen Betrachtungsweise. Es erscheint dann als das, was zur übernatürlichen Speise wird, und ist sakramentales Zeichen.

Wenn das aber zutrifft, dann verwirklicht — um eine Folgerung anzudeuten, die sich für Colombo ergibt — die Transsubstantiation des Brotes so oft die reale Präsenz des Herrenleibes, als die Erscheinungsform des Brotes fähig ist, sie zu bezeichnen. Das richtet sich jedoch nicht nach der „naturwissenschaftlichen" Natur des Brotes, sondern nach der vulgären Einheit des Brotes, die Christus und die Apostel vor Augen hatten und die Christus mit der Gegenwart seines Leibes verknüpfte. — Es möge hier angemerkt werden, daß dieses Argument, das sich bei Ternus angedeutet findet, auch von Filograssi[37] und Selvaggi[38] übernommen wurde.

Bei der Transsubstantiation handelt es sich nach Colombo um eine totale und wirkliche Verwandlung der zugrundeliegenden Wirklichkeit von Brot und Wein. Diese zugrundeliegende Wirklichkeit ist aber dem Experiment nicht zugänglich und darum auch nicht physikalisch, wie auch die Physik nicht sagen kann,

[36] A. a. O., S. 120.
[37] I. Filograssi, De SS. Eucharistia[6], 1957, S. 253f.
[38] Selvaggi schließt sich Filograssi an.

ob „Substanz" und „Qualität" eine einzige Wirklichkeit darstellen oder ob sie unterschieden und wie sie seinsmäßig zu bestimmen sind[39].

Somit lehnt es Colombo entschieden ab, die Substanz des Brotes mit einer Entität zu identifizieren, von der die Naturwissenschaften sprechen. Er lehnt es darum auch ab, von einer physikalischen Veränderung *(mutatio physica)* zu reden, d. h. von einer Änderung, die einen Ausgangsterminus besitzt, der in den Definitionsbereich der Physik hineingehört. Vielmehr ist die Wirklichkeit des Brotes zusammengesetzt aus einer physikalisch erfaßbaren Wirklichkeit, die dem akzidentellen Bezirk angehört und bei der Transsubstantiation unverändert bleibt, und aus einer physikalisch nicht erfaßbaren Wirklichkeit, nämlich der materiellen (aber nicht physikalischen!) substantiellen Wirklichkeit des Brotes, die bei der Transsubstantiation zur Gänze in den Leib des Herrn verwandelt wird. Somit bleibt bei der Transsubstantiation die „physikalische Realität" (realtà fisica) des Brotes erhalten, während die ganze Substanz verwandelt wird.

B. (Selvaggi)

Selvaggi hebt den Fehdehandschuh auf und untersucht in einem Artikel aus dem Jahre 1956[40], ob sich seine Ansicht von der Colombos sachlich oder nur terminologisch unterscheide. Selvaggi meint: entweder versteht Colombo unter der „physikalischen Wirklichkeit" (realtà fisica), die bei der Transsubstantiation unverändert bleibt, die bloßen Sinnesdaten und Meßergebnisse der Instrumente, unter Ausschluß jeder Interpretation durch den Intellekt, und dann handelt es sich lediglich um einen terminologischen Unterschied, der aber von seiten Colombos einen terminologischen Irrtum einschließt; oder Colombo versteht unter „physikalischer Realität" all das, was Gegenstand der physikalischen Wissenschaft ist und wovon die Physiker sprechen, und dann schließt die Behauptung, es bleibe bei der Transsubstantiation die „physikalische Realität" erhalten, einen inhaltlichen Irrtum ein. Diese disjunktive Behauptung wird von Selvaggi in folgender Weise begründet:

1. Im ersten Fall liegt ein terminologischer Irrtum vor, weil man die bloßen Sinnesdaten und Meßergebnisse weder als Gegenstand der Physik noch als „physikalische Wirklichkeit" ansprechen kann. Man muß nämlich unterscheiden zwischen „sinnenhaft" und „erfahrungsgemäß" gegeben. Sinnenhaft im eigentlichen Sinne ist das, was unter das Formalobjekt der Sinne fällt; erfahrungsmäßig hingegen ist all das gegeben, was der Verstand mittels der Sinne direkt erkennt[41]. Die Physik als Erfahrungswissenschaft handelt nun aber nicht nur vom Sinnenhaften, sondern von den Erfahrungsgegenständen, also von dem, was *per accidens* sinnenhaft gegeben ist. — Weiterhin läßt sich einwenden, daß „Realität" oder „Wirklichkeit" nicht die reine Erscheinung, die bloßen Sinnesdaten bezeichnet, sondern den direkten Gegenstand des Intellektes, d. h. das objektiv Seiende, das in sich und für sich existiert und vom Geist durch die

[39] A. a. O., S. 112.

[40] F. Selvaggi, Realtà fisica e sostanza sensibile nella dottrina eucaristica: Gregorianum 37 (1956) 16—33.

[41] A. a. O., S. 20.

Sinne erkannt wird. Darum bedeutet es nach Selvaggi einen terminologischen Irrtum, die rein sinnliche Erscheinung als „physikalische Realität" zu bezeichnen. 2. Im anderen Fall liegt ein inhaltlicher Irrtum vor, denn man kann nicht die „physikalische Realität", d. h. den Gegenstand der Physik, das, wovon die Physiker und Chemiker reden, mit den bloßen Akzidentien identifizieren, sondern der Gegenstand der Physik umfaßt auch die Substanz, die bei der Transsubstantiation aber nicht erhalten bleibt. Selvaggi setzt sich hier in Kürze polemisch mit Maritain[42] auseinander, also mit der Zwei-Schichten-Auffassung bezüglich des Verhältnisses von Naturwissenschaft und Metaphysik, und erklärt solche Auffassungen, die den Gegenstand der Naturwissenschaften auf die Erscheinungen reduzieren, für unmöglich, ohne allerdings Beweise für diese Behauptung vorzubringen. Er setzt vermutlich die Kenntnis seiner einschlägigen Bücher voraus[43].

Von diesem grundsätzlich ablehnenden Standpunkt aus nimmt Selvaggi Stellung zu den Argumenten, die Colombo beigebracht hatte:

1. Wenn Colombo drei Betrachtungsweisen unterscheidet, so läßt sich hier sofort logisch anknüpfen: es handelt sich eben nur um Betrachtungsweisen derselben Wirklichkeit, die das Brot mit seinem substantiellen und akzidentellen Sein ist. Dieses Brot ist identischer Gegenstand aller drei Betrachtungsweisen, wenn auch unter je verschiedenem Gesichtspunkt[44]. Filograssi, der sich in diesen Fragen mit Selvaggi beraten hat, geht sogar so weit, daß er sagt: Wer könnte behaupten, daß die vulgäre Erkenntnis die innerste Realität und die Substanz des Brotes erreiche, die naturwissenschaftliche Erkenntnis aber an den Erscheinungen, an der Oberfläche kleben bleibe? Ist nicht eher das Gegenteil zu erwarten?[45] — Man sieht deutlich, welche Einschätzung des der Naturwissenschaft eigentümlichen Erkenntniswertes den Worten Filograssis zugrundeliegt: Naturwissenschaft und Naturphilosophie liegen auf derselben logischen Ebene, und die Naturwissenschaft gibt von sich aus eine tiefere Erkenntnis auch in jener Forschungsrichtung, um die es in der Naturphilosophie geht. Hier scheint der entscheidende wissenschaftstheoretische Gegensatz zu Colombo zu liegen, der einen Methodendualismus vertritt und Naturwissenschaft und Naturphilosophie zwei verschiedenen logischen Ebenen derart zuordnet, daß es zwischen ihnen keinen Übergang gibt: die Forschung beider geht in je verschiedener Richtung vor sich, so daß der Fortschritt der einen Wissenschaft noch nicht den Fortschritt der anderen Wissenschaft bedingt.

2. Selvaggi warnt davor, die Substanz im Sinne des Empirismus als inneren unsichtbaren Kern zu denken, der unter den Akzidentien verhüllt ist[46]. Diese Ansicht sei philosophisch untragbar, weil sonst die Substanz nicht durch die Akzidentien erfahren und erkannt würde. Vielmehr bliebe die Substanz ein *ignotum X*, das hinter den Akzidentien steckt. Nach Selvaggi ist die scholastisch verstandene Substanz, falls man sie konkret nimmt, die physische Wirklichkeit selbst, die erfahrbar und *per accidens sensibilis* ist. Sie ist jene Wirklichkeit, die der Verstand mittels der Sinnesdaten direkt wahrnimmt, das, worauf sich unser natürliches und direktes Urteil, in welchem sich die Erfahrungserkenntnis ausdrückt, richtet.

3. Diese Auffassung von Substanz sei auch der Tradition entsprechender. Denn die Väter haben die Brotsubstanz, die in den Leib des Herrn verwandelt wird, nicht als erfahrungsjenseitige, transphysische, metaphysische Realität betrachtet, sondern als eine sinnlich wahrnehmbare Realität, eine physische Natur, die physisch zusammengesetzt ist aus Weizenmehl, das mit Wasser vermengt und

[42] A. a. O., S. 21.
[43] F. Selvaggi, Filosofia delle scienze (Manuali del pensiero cattolico 2A), Rom 1953; ders., Problemi della fisica moderna, Brescia 1953; ders., Sostanza materiale e fenomeno fisico: Sapientia Aquinatis, Rom 1955, S. 142—150.
[44] A. a. O., S. 22.
[45] J. Filograssi, De SS. Eucharistia[6], Rom 1957. S. 214.
[46] A. a. O., S. 31.

gebacken wird[47]. Die Väter unterscheiden nicht zwischen unsichtbarer, metaphysischer Realität, die gewandelt wird, und sichtbarer, physischer Realität, die unverändert bleibt, sondern zwischen einer physischen, sichtbaren Realität, die sich zur Gänze umwandelt, und einer bloßen Erscheinung, die unverändert bleibt[48].

Darum scheint es für Selvaggi angemessener und der Tradition entsprechender, nicht nur, wie Ternus, die traditionelle Formel zu wiederholen, sondern darüber hinaus zuzugeben, daß die Substanz des Brotes zusammengesetzt sei, wie dies die heutige Naturwissenschaft lehrt, und daß sich die Teilsubstanzen in den Leib Christi wandeln, während die Erscheinung, die durch Sinne und Instrumente wahrgenommen wird, erhalten bleibt[49]. Die Meßergebnisse bleiben dieselben, nicht aber das Urteil über die vorliegende physikalische Realität. Denn man muß den Mut aufbringen zu sagen, daß die physikalischen Instrumente oder die chemische Analyse bezüglich der konsekrierten Hostie irren, wenn sie feststellen, das, was sich nach der Konsekration vorfindet, sei Brot, Stärke, Kohlehydrate, Proteine. Oder besser: der Intellekt irrt in seinem Urteil, wenn er hier nach den Daten der Sinne urteilt und nicht nach der Glaubensnorm[50].

4. Es geht nicht darum, daß sich das Dogma der Naturwissenschaft anpasse, sondern darum, daß Naturwissenschaft und Philosophie dazu dienen, das Dogma theologisch zu interpretieren. Die Integrität der traditionellen Lehre muß voll und ganz gewahrt bleiben. Aber es ist notwendig, ihren unveräußerlichen Gehalt in der heutigen Sprache zu deuten[51], selbst wenn das Dogma dadurch komplizierter werden sollte und schwieriger für eine Mentalität, die darauf aus ist, die Wirklichkeit nur nach dem natürlichen Schein, nicht aber im Lichte des Glaubens zu beurteilen. Es braucht dabei auch nicht die Gefahr befürchtet zu werden, daß das Dogma durch Wandelbarkeit kompromittiert werde. Denn unveränderlich bleibt der Konditionalsatz, der dem Dogma in folgender Weise Ausdruck gibt: wenn die Substanz im Brote ganz in den Substanzen der Atome, Moleküle und Mikrokristalle besteht, aus denen das Brot aufgebaut ist, dann besteht die Transsubstantiation darin, daß sich die Gesamtheit dieser Substanzen, also die Atome, Moleküle und Mikrokristalle, in den Leib Christi verwandeln, während ihre Akzidentien erhalten bleiben.

C. (Colombo)

Colombo gibt sich mit dieser Antwort nicht zufrieden. In einem Artikel, der demselben Jahre angehört wie der Selvaggis (1956)[52], sucht er seine Argumente weiter auszubauen. Vor allem wird das Argument, das sich auf die Homogeneität der Dogmenentwicklung stützt, voller entfaltet.

1. Selvaggi treffe nicht den Fragepunkt, wenn er aus den Vätern beweisen will, es sei die Ansicht der Tradition, daß das, was verwandelt wird (die konkrete Substanz des Brotes), eine sichtbare Wirklichkeit sei. Colombo liege es fern, das Brot für eine unerfahrbare und unsichtbare Wirklichkeit zu halten. Worum es geht, ist nicht der *terminus totalis a quo*, sondern der *terminus formalis a quo* der Transsubstantiation. Was Colombo behauptet und Selvaggi durch seine Väterzitate nicht widerlegen kann, ist dies: Dasjenige, was sich ändert, ist nicht der sichtbare und erfahrbare seinsmäßige Aspekt dieser ganzen sichtbaren Realität, die das Brot ist, sondern der vom sichtbaren Aspekt *(species)* verschiedene und darum der Erfahrung nicht zugängliche seinsmäßige Aspekt dieser ganzen sichtbaren Realität[53].

---

[47] A. a. O., S. 23.
[48] A. a. O., S. 29f.
[49] A. a. O., S. 32.
[50] A. a. O., S. 32.
[51] A. a. O., S. 33.
[52] C. Colombo, Ancora su la dottrina della transustanziazione e la fisica moderna: La Scuola Cattolica 84 (1956) 283—288.
[53] A. a. O., S. 267f Anm. 13.

2. Diesen beiden Aspekten gemäß unterscheidet Colombo zwischen dem physikalischen und dem metaphysischen Aspekt des Brotes. Der physikalische Aspekt, für den sich die Physik interessiert, fällt mit dem sichtbaren Aspekt zusammen. Denn — und hier beruft sich Colombo auf einen Artikel von Masi[54] — die moderne Physik ist ganz auf den Bereich der Phänomene beschränkt, d. h. auf die Ordnung der Akzidentien im metaphysischen Sinn[55]. Im Gegensatz zur aristotelischen Physik, die trotz ihrem Erfahrungsbezug philosophische Wissenschaft ist und die Seinsursachen der realen Phänomene aufweisen wollte, betrachtet die moderne Physik die Körper nicht nach ihrem seinsmäßigen Gehalt, sondern nach ihrer Erfahrbarkeit und Meßbarkeit[56]. Darum sei es auch mit Masi möglich zu sagen, daß in der Transsubstantiation die physikalisch-chemische Struktur, die „physikalische Realität", dieselbe bleibe. Es bleiben dieselben Protonen, Elektronen usw. und dieselben physikalischen Wirkweisen. Diese Struktur und alles das, was die Erfahrungswissenschaft feststellen kann, ist eben Quantität und Qualität: akzidentelle Realität. Durch die Verwandlung wird lediglich die Substanz getroffen, die jenseits des Bereiches der Erscheinungen steht. Die Transsubstantiation ist darum eine metaphysische, nicht aber eine physikalische Verwandlung. Deshalb hat die moderne Physik auch nichts zur Transsubstantiation zu sagen. Die Wirklichkeit, um die es ihr geht, gehört ja zur Gänze der eucharistischen Spezies an, d. h. der Ordnung der Erfahrung, und hier ändert sich nichts[57]. Weil die Realität, die den Gegenstand der Physik ausmacht, nur die akzidentelle Realität ist, darum geht es auch nicht an, die philosophisch verstandene Substanz mit Protonen, Neutronen usw. zu identifizieren, wie es Selvaggi möchte[58]. Eben deshalb, weil Selvaggi diese Identifizierung für möglich hält, glaubt er, die Substanz sei von der Naturwissenschaft profunder erkannt als von den Vätern und Theologen des Konzils. So nimmt er auch die Notwendigkeit an, diese Ergebnisse der Naturwissenschaft zur Erweiterung der traditionellen Formel zu verwenden[59].

Bevor Colombo auf die Prüfung der wissenschaftstheoretischen Voraussetzung Selvaggis eingeht, widmet er sich dem dogmengeschichtlichen Argument.

3. Colombo untersucht, ob der von der Tradition gebrauchte Substanzbegriff in einem Sinn zu verstehen sei, welcher der modernen Physik homogen ist, und kommt zu einem negativen Resultat. Bei den Kirchenvätern hatte der Substanzbegriff zwar nicht die eigentümliche Bedeutung, die er in der aristotelischen Metaphysik besitzt, aber doch die metaphysische Tragweite, die er in der gewöhnlichen Sprache besitzt. Weil aber zwischen den elementaren metaphysischen Begriffen der Patristik und der wissenschaftlichen metaphysischen Interpretation der mittelalterlichen Theologie eine wesentliche Kontinuität der Bedeutung herrscht (wie überhaupt zwischen der spontanen und der wissenschaftlichen Metaphysik, sofern letztere wahr ist), so ist auch die Garantie einer homogenen Dogmenentwicklung *in eadem linea* verbürgt, wenn man die metaphysischen Begriffe zur Ausdeutung des Dogmas verwendet[60].

Eine solche homogene Entwicklung ist aber gefährdet, wenn man den theologischen Begriffen, durch welche die Offenbarung ausgedrückt und entfaltet werden soll, eine physikalische Bedeutung verleiht, was der Fall ist, wenn man die metaphysische Realität von Substanz und Akzidens mit wohldefinierten physikalischen Realitäten identifiziert. Ein solches Vorgehen führt zu einem wesentlichen Bedeutungswandel der theologischen Begriffe. Es muß nämlich beachtet werden, daß die Offenbarung in der elementaren und universalen Sprache der menschlichen Erfahrung ausgedrückt ist. Diese enthält zugleich a) elementare und universale Erfahrungsbeobachtungen und b) elementare notwendige und universelle metaphysische Einsichten. Bei der wissenschaft-

[54] R. Masi, Teologia eucaristica e fisica contemporanea: Doctor communis 1955, S. 31—51, bes. S. 48.
[55] A. a. O., S. 265.
[56] A. a. O., S. 264.
[57] A. a. O., S. 271.
[58] A. a. O., S. 266.
[59] A. a. O., S. 271.
[60] A. a. O., S. 275.

lichen Fortentwicklung und Klärung dieser Erkenntnisgehalte vertieft die moderne Physik die Beobachtung der Erfahrungstatsachen und ihrer erfahrbaren Zusammenhänge, während die Metaphysik die Einsichten in die seinsmäßige Struktur klärt. Somit liegen zwei ganz verschiedene Denkrichtungen vor.

Nun zeigt aber die Dogmengeschichte, daß die Entfaltung des eucharistischen Dogmas in der Richtung der metaphysischen Betrachtung vor sich gegangen ist. Würde man nun plötzlich physikalische Begriffe zur Deutung der Transsubstantiation einführen, so würde man die entgegengesetzte Denkrichtung einschlagen. Damit wäre aber die Homogeneität der Dogmenentwicklung verletzt[61].

Dazu kommt, daß zwischen den elementaren „physikalischen" Beobachtungen und der wissenschaftlichen Physik einerseits und zwischen den elementaren metaphysischen Einsichten und der wissenschaftlichen Metaphysik andererseits ein je verschiedener Bezug besteht. Während nämlich die Metaphysik, um wahr zu sein, immer in logischer Kontinuität mit der elementaren metaphysischen Reflexion stehen muß, ist die Physik eine variable Interpretation der elementaren Beobachtungen. Auch in diesem Unterschied manifestiert sich die grundsätzliche Verschiedenartigkeit der physikalischen und der metaphysischen Richtung, die elementare Sprache wissenschaftlich weiter zu entfalten[62].

4. Nun aber zu der Voraussetzung Selvaggis, der Gegenstand der Physik sei eine erfahrbare objektive Realität, die identisch sei mit der Substanz, die den Gegenstand der Metaphysik ausmache; und der Unterschied zwischen beiden Wissenszweigen bestehe lediglich in einer anderen Erkenntnisweise derselben Wirklichkeit, in einer Verschiedenheit des Abstraktionsgrades. Gegen diese Ansicht bringt Colombo vor, es sei nicht nötig, die Substanz als Gegenstand der Physik anzusprechen, nur um einer positivistischen oder semipositivistischen Interpretation der Physik zu entgehen. Es genüge und sei passender, in den Akzidentien, die doch auch Realität sind, den Gegenstand der Physik zu erblicken. Nach der gesamten scholastischen Tradition wird ja der sinnlichen Erkenntnis die akzidentelle Wirklichkeit als der ihr eigentümliche Gegenstand zugeordnet, weil die Sinne zwar eine existierende substantielle körperliche Wirklichkeit erkennen, aber nicht als Substanz, sondern in ihren akzidentellen Aspekten, die nach der thomistischen Ontologie von der Substanz verschieden sind. Nun besteht aber zwischen der gewöhnlichen Sinneserkenntnis und der wissenschaftlichen Physik nur ein gradueller Unterschied der Vollkommenheit und Methode, wie die körperliche Wirklichkeit erkannt wird, nicht aber ein wesentlicher Unterschied in der Natur der Erkenntnis. Das heißt mit anderen Worten, daß die Physik die Substanz im metaphysischen Sinn nicht erreichen kann.

Somit ergibt sich für die Eucharistie folgendes: Weil der eigentümliche Gegenstand der Physik die akzidentelle Wirklichkeit, die Quantität ist, und weil zwischen Quantität und Körpersubstanz ein realer Unterschied besteht, kann angenommen werden, daß bei der Transsubstantiation eine reale und totale seinsmäßige Wandlung der Körpersubstanz vorliegt, ohne daß dabei die physikalische Realität (realtà fisica), die den Gegenstand der Physik ausmacht, sich wandelt. Sie ist ja die akzidentelle Wirklichkeit des Brotes, die als Gestalt erhalten bleibt[63].

Weil zwischen Substanz und Akzidens ein realer Unterschied obwaltet (oder zumindest zwischen Substanz und Gestalt), die Physik es nur mit der Gestalt zu tun hat, die Metaphysik dagegen die Substanz erfaßt, kann man nicht schlechthin sagen, daß es sich beim physikalischen und beim metaphysischen Aspekt des Brotes nur um zwei verschiedene Betrachtungsweisen derselben Realität, nämlich der Substanz des Brotes, handle. Damit wird die Antwort

[61] A. a. O., S. 280.
[62] A. a. O., S. 280.
[63] A. a. O., S. 277.

Selvaggis hinfällig, der gerade aus dem Umstand, daß es sich lediglich um Aspekte drehe, die Folgerung ziehen wollte, daß auch die Physik die Substanz zum Gegenstand habe[64].

Auf diesem Wege kommt Colombo erneut zur Darstellung seines Standpunktes[65]:

Theologisch gesehen ist es wegen der Väterlehre und der Forderung nach Homogeneität der Dogmenentwicklung unmöglich, die Begriffe „Substanz" und „Akzidens" bei der dogmatischen Formulierung der Eucharistielehre in einem physikalischen statt in einem metaphysischen Sinn zu gebrauchen. Aus diesen und aus philosophischen Gründen dürfen die metaphysischen Realitäten „Substanz" und „Akzidens" nicht mit physikalischen Realitäten (d. h. mit Gegenständen der modernen Physik) identifiziert werden. Die Substanz, die sich verwandelt, ist eine vom Gegenstand der modernen Physik ontologisch real verschiedene Wirklichkeit. Die Physik bezieht sich zwar auf eine Wirklichkeit, aber nur auf die akzidentelle, die bei der Transsubstantiation unverändert bleibt.

Colombo gibt zu, daß noch das Problem zu beantworten wäre, wie sich die moderne Physik und die Metaphysik der materiellen Wirklichkeit zueinander verhalten. Ferner: wie man den Physiker zur Erkenntnis bringen kann, daß der Gegenstand seines Studiums nicht reines Phänomen, sondern ontologische Wirklichkeit ist, die in zwei Tiefenschichten strukturiert ist, von denen er durch die Physik nur eine, die äußere, erfaßt, während in der anderen, physikalisch unzugänglichen, das Subjekt der Transsubstantiation seinen Platz hat.

Colombo meint also, daß sich der Begriff der „materiellen Substanz" auf eine metaphysische Realität bezieht, die als solche erfahrungsmäßig nicht direkt erfaßt werden kann. Darum sei es auch unmöglich, die Substanz mit einer „physikalischen Realität" zu identifizieren. Das Gegenteil zu behaupten vertrage sich nicht mit der thomistischen Metaphysik der körperlichen Wirklichkeit, weil man ja im kartesianischen Sinn die Substanz mit der Quantität identifizieren würde, während in Wirklichkeit beide voneinander real verschieden sind.

D. (Selvaggi)

Auf den letztgenannten Vorwurf geht Selvaggi in seiner Antwort vom Jahre 1957[66] ein. Er stellt zunächst die thomistische Lehre von der Substanz und ihrer Wahrnehmbarkeit heraus und behandelt dann Entstellungen des Substanzbegriffs in der neuzeitlichen Philosophie. Von da aus distinguiert er sodann den Begriff der „realtà fisica", die nach Colombo bei der Transsubstantiation erhalten bleibe.

1. Die grundlegende Bedeutung des Substanzbegriffs, die durch den Intellekt direkt und unmittelbar erkannt und bejaht wird und keinen metaphysischen Schluß erfordert, ist die von etwas, das in sich und für sich existiert. Nur die zweite und relative Bedeutung des Darunterstehens, als Träger für die von der Substanz real verschiedenen Akzidentien, verlangt einen metaphysischen Schluß. Die direkte Erkennbarkeit der Substanz in ihrer grundlegenden Bedeutung hatte Selvaggi in einem früheren Artikel[67] damit begründet, daß er den Substanzbegriff zu jenen ersten grundlegenden und unabdingbaren Begriffen zählte, die nicht ohne Selbstwiderspruch geleugnet werden können: Sowohl in der Leugnung der Geltung des Substanzbegriffs als auch in den physikalischen Behauptungen ist die Anwendbarkeit des Substanzbegriffs notwendig eingeschlossen.

[64] A. a. O., S. 278f u. 282.
[65] A. a. O., S. 282.
[66] F. Selvaggi, Ancora intorno ai concetti di 'sostanza sensibile' e 'realtà fisica': Gregorianum 38 (1957) 503—514.
[67] F. Selvaggi, Sostanza materiale e fenomeno fisico: Sapientia Aquinatis Rom 1955, S. 142—150, bes. 144 u. 147f.

Selvaggi warnt davor, Substanz und Akzidens als Dinge aufzufassen, als *entia completa*. Denn obwohl sie real verschieden sind und durch Gottes Macht voneinander getrennt werden können, sind sie doch nur Prinzipien einer einzigen Realität, von der allein die Existenz schlechthin ausgesagt werden kann, während die Prinzipien transzendental aufeinander bezogen sind[68].

Wenn auch nach Thomas die materielle Substanz nicht Objekt der Sinne ist, sondern des Intellekts, der mittels der Akzidentien, die durch die Sinne erfaßt werden, das Wesen der Substanz erkennt (S. th. III, q. 75, a. 3, ad 3 etc.), nennt doch Thomas die materielle Substanz *substantia sensibilis* und nicht *substantia intelligibilis* (immaterielle Substanz, platonische Ideen), denn sie ist für uns in ihrem konkreten Sein nur durch die sinnlich gegebenen Akzidentien erkennbar[69].

Die materielle Substanz ist nämlich *sensibilis per accidens*. Das gilt in einem dreifachen Sinn: a) Die materielle Substanz gehört zum Materialobjekt der Sinne (S. th. I, q. 17, a. 2). Denn tatsächlich erkennen die Sinne die Akzidentien nicht getrennt von der Substanz, sie erkennen nicht die Farben, sondern das Farbige, d. h. also das konkrete aus Substanz und Akzidentien zusammengesetzte Seiende[70]. — b) Die materielle Substanz ist Gegenstand der intellektuellen Erkenntnis, die direkt und unmittelbar aus dem *sensibile per se* schöpft (In II De Anim. l. 13). Eines Schlusses bedarf es nur, um den Unterschied zwischen Substanz und Akzidens klar zu erkennen, um die spezifische Wesenheit zu erfassen und um die Existenz der Substanz gegen Einwände zu verteidigen *(per redargutionem)*. Der generische Begriff der Substanz jedoch und die Existenz der materiellen Substanz werden vom Intellekt unmittelbar und mittels einer Art Intuition durch die Sinne hindurch erkannt (mittels einer intellektuellen Erfahrungserkenntnis)[71]. — c) Die materielle Substanz kann sowohl generisch als auch spezifisch nur im Hinblick auf sinnfällige Eigenschaften definiert werden (S. th. I, q. 29, a. 1, ad 3; De ente et ess. c. 3 etc.). Wenn wir von den sinnlichen Qualitäten und von der Quantität abstrahieren, haben wir nicht mehr den Begriff der materiellen, sondern nur den Begriff der immateriellen oder intelligiblen Substanz, die besonderer Gegenstand der Metaphysik ist. Nur diese Substanz kann metaphysische Substanz genannt werden, nicht jedoch die materielle Substanz als solche, die eigentlich eine *substantia physica* in der ganzen Kraft des Ausdrucks ist. Colombo verwechsle eben den abstrakten Begriff der Substanz *in genere (substantia metaphysica)* mit dem der konkreten materiellen Substanz[72].

2. Unter dem Einfluß von Descartes, Locke und Kant finden wir in der Neuzeit eine andere Fassung des Substanzbegriffes. Die Substanz wird als unveränderliches, sich unter dem Einfluß der Erscheinungen durchhaltendes Subjekt gesehen. Der so gefaßte Substanzbegriff wird von vielen Philosophen und Physikern verworfen. Man denke an Whitehead, Bachelard, Eddington, Bavink. Dementsprechend unterscheidet Selvaggi zwei Auffassungen der Substanz, die vielleicht als die des unmittelbaren und die des mittelbaren Realismus bezeichnet werden können.

Nach der Auffassung des unmittelbaren Realismus ist die Substanz, im Sinne von Thomas, das erste und unmittelbare Sein, das der Intellekt durch die Erfahrung erkennt. Die Substanz ist das absolut und schlechthin Existierende, das sich durch die sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften manifestiert und, obwohl von ihnen real verschieden, dennoch korrelativ auf sie bezogen ist.

Der Substanzbegriff des mittelbaren Realismus hingegen faßt die Substanz als eine Wirklichkeit auf, die hinter der vom menschlichen Erkennen direkt erreichbaren Wirklichkeit steht und darum nur durch einen metaphysischen Schluß erkannt werden kann: als das letzte Glied, das notwendig ist, um einen unendlichen Rückgang zu vermeiden. In diesem Sinn ist die Substanz eine metaphysische Realität. Sie ist unter der Erscheinung verborgen wie der Kern

[68] A. a. O., S. 504.
[69] A. a. O., S. 505.
[70] A. a. O., S. 506.
[71] A. a. O., S. 506.
[72] A. a. O., S. 507f.

unter dem Fruchtfleisch, jedoch mit dem erschwerenden Umstand, daß man das Fleisch nie ablösen kann, um den Kern freizulegen. Die Substanz in dieser Auffassung wird dann entweder mit Hilfe des Kausalprinzips bewiesen oder a priori erkannt (idealistisch) oder einfach postuliert, und sie wird als ein Etwas begriffen, das aller Qualität und Eigenschaft beraubt ist, außer jener, metaphysisches Fundament des Flusses der Erscheinungen zu sein. Die letzte Konsequenz ziehe der Empirismus, der im Sinne von Hume jede andere Wirklichkeit als die der Sinnesdaten leugnet[73].

3. Nach dem Substanzbegriff des unmittelbaren Realismus liegt der reale Unterschied von Substanz und Akzidens auf metaphysischer Ebene. Substanz und Akzidens wirken zusammen, um die physische Realität (realtà fisica) zu konstituieren. Sie sind metaphysisch real verschieden, sind wie Potenz und Akt transzendental aufeinander bezogen, und das eine ist im Hinblick auf das andere definierbar.

Nach dem Substanzbegriff des mittelbaren Realismus liegt der reale Unterschied zwischen Substanz und Akzidens auf physischer Ebene. Substanz und Akzidens sind zwei physisch verschiedene Realitäten, unabhängige und trennbare Dinge, die ohne gegenseitige Beziehung in sich begreifbar und definierbar sind. Die Akzidentien sind die ganze physikalische Realität (realtà fisica), während die Substanz eine metaphysische Realität ist.

Nach Selvaggi scheinen beide Auffassungen mit der Lehre des Trienter Konzils grundsätzlich vereinbar zu sein. Die Auffassung, die hier die des unmittelbaren Realismus genannt wurde, hält Selvaggi dem Denken der Kirchenväter und der scholastischen Tradition in Sachen der Eucharistielehre für mehr entsprechend[74]. Er weiß sich dabei einig mit Piolanti, J. Moran, J. T. Clark, J. Filograssi.

4. Für die Auffassung der „realtà fisica", der physikalisch erfaßbaren Wirklichkeit, läßt sich also sagen: a) Interpretiert man sie als die konkret existierende Realität, die unabhängig von unserer Erkenntnisweise besteht, so wird sicher diese physische Realität durch die Transsubstantiation betroffen[75]. — b) Ebenso muß man die Transsubstantiation in den Bereich der physikalischen Realität verweisen, wenn man unter physikalischer Realität das *obiectum proprium* der Physik im klassischen, traditionellen Sinn versteht. Denn nach der thomistischen Unterscheidung der spekulativen Wissenschaften nach den Abstraktionsstufen (S. th. I, q. 85, a. 1, ad 2 und in Boeth. de Trin. q. 5, a. 1) sind die Substanz des Brotes und des Weines eine physikalische Realität, die im Sein und im Erkanntwerden von der *materia sensibilis* abhängt. — c) Die kontroverse Frage ist nur die, ob man die Substanz des Brotes und des Weines auch im modernen Sinn als eine physikalische Realität ansprechen kann. Hier gehen Selvaggi und Colombo auseinander. Nach Selvaggi ist auch in diesem Sinn die Substanz eine physikalische Realität, wenn sie auch mit ihr nicht schlechthin zu identifizieren ist, weil sowohl die Substanz als solche als auch die von ihr real verschiedenen Akzidentien zu der Wirklichkeit gehören, die Formalobjekt der Physik ist.

5. Diese Frage läßt sich nicht einfachhin durch Berufung auf Thomas lösen, denn zu seiner Zeit hatte die heutige Physik noch nicht existiert, und man kann nicht a priori ausschließen, daß die heutige Physik wesentlich anders ist als die von Aristoteles und Thomas berücksichtigte. Darum sucht Selvaggi seinen Standpunkt durch sachliche Argumente zu untermauern.

Zunächst sei daran festzuhalten (was auch Colombo zugibt), daß die Physik nicht rein phänomenalistisch interpretiert werden darf, sondern realistisch verstanden werden muß. Ihr Gegenstand ist die Wirklichkeit. Colombo suchte zu zeigen, daß dieser Forderung Genüge geschieht, wenn man der Physik die akzidentelle Wirklichkeit als Gegenstand zuordne; denn diese Zuordnung empfehle sich dadurch, daß die physikalische Erkenntnis dasselbe Formalobjekt habe wie die Sinneserkenntnis, die ja auch auf die akzidentelle Wirklichkeit bezogen ist. — Hier setzt Selvaggi ein.

---

[73] A. a. O., S. 508.
[74] A. a. O., S. 509.
[75] A. a. O., S. 510.

Die Identifizierung der sinnlichen und der naturwissenschaftlichen Erkenntnis stehe nicht nur im Gegensatz zu der gesamten und echten scholastischen Tradition und zu der Auffassung der ganzen klassischen Physik eines Galilei, Descartes und Newton, sondern sie werde auch nicht der heutigen Einschätzung der Naturwissenschaft gerecht, selbst nicht jener der positivistischen Naturwissenschaftler. Die Identifizierung von sinnlicher und naturwissenschaftlicher Erkenntnis sei eine Grundthese des Empirismus. Aber sie werde durch die Naturwissenschaft, wie sie heute tatsächlich vor uns steht, widerlegt. Denn trotz ihrer Methode des Messens und des Kriteriums der operativen Definition ihrer Gegenstände ist die heutige Naturwissenschaft weit entfernt vom Sinnenhaften. Keine Entität, von der sie spricht (Elektronen, Protonen, Photonen usw.) ist sinnlich wahrnehmbar. Die Entitäten der modernen Physik sind in vielen Fällen rationale Konstruktionen, wenn auch experimentell kontrollierbare, aber sie sind nicht direkt sinnlich wahrnehmbare Realitäten, und sie besitzen auch nicht die Natur der Objekte, auf die sich die sinnliche Erkenntnis bezieht[76].

Wenn daher die Physik als Erfahrungserkenntnis angesprochen wird, so heißt das noch lange nicht, daß es sich um eine rein sinnliche, wenn auch methodisch vervollkommnete und vertiefte Erkenntnis handelt, sondern um eine wirklich intellektuelle Erkenntnis, die begrifflich und diskursiv und meist in mathematischen Formeln ausgedrückt ist. Sie hat darum zum Gegenstand das, was der Intellekt direkt oder auch indirekt durch die Sinne erkennen kann und was sich durch Beobachtungsdaten erschließen oder kontrollieren läßt. Somit ist der eigentümliche Gegenstand auch der modernen Physik die materielle Wirklichkeit in ihrer Totalität von Substanz und Akzidens. Sie kann zur generischen und spezifischen Erkenntnis der materiellen Substanz gelangen, und zwar — so wie es Thomas von der Physik seiner Tage behauptet hat — auf dem Weg über die Erkenntnis der Akzidentien, durch welche die Realität auf die Sinne und die Instrumente einwirkt. Darum muß man auch heute sowohl die Akzidentien als auch die materielle Substanz zum Gegenstandsbereich der Physik rechnen und sie als physikalische Realität ansprechen.

6. Selvaggi folgert daraus — ohne den Folgerungszusammenhang näher ersichtlich zu machen —, daß in allen Entitäten der Physik Substanz und Akzidens anerkannt und unterschieden werden müssen. Man müsse darum von der Substanz der Protonen, Neutronen und Elektronen, der Atome, Moleküle usw. sprechen. Die Substanz müßte dabei unterschieden werden von ihren Akzidentien, der Ausdehnung, Masse, elektrischen Ladung und Energie verschiedener Art. Die Substanz selber ist rein operativ definierbar und deshalb dem Erkenntnisbereich der Physik zugehörig, denn die Substanzen sind durch die transzendentale Relation definierbar, durch die sie auf die Akzidentien hingeordnet sind wie die Potenz auf ihren Akt[77].

Die Folgerung für die Eucharistie liegt auf der Hand; Selvaggi wiederholt, was er von allem Anfang an verteidigt hat: In der Transsubstantiation wird die volle Gesamtheit der Substanzen in den Leib und das Blut Christi verwandelt, die Gesamtheit der Substanzen also, welche die Physik operativ als Protonen, Neutronen, Elektronen, Atome, Moleküle usw. definiert und die tatsächlich das konstituieren, was im gewöhnlichen Sinn und in der naturwissenschaftlichen Analyse als Weizenbrot und Rebenwein definiert wird. Dabei bleiben die Akzidentien unverändert und darum auch die Erscheinung, sowohl für die Sinne als auch für die wissenschaftlichen Meßinstrumente[78].

[76] A. a. O., S. 512.
[77] A. a. O., S. 513.
[78] A. a. O., S. 513f.

3. Kapitel

KRITIK

Wie die Diskussion bisher vorliegt, scheint sie zu keiner befriedigenden Lösung geführt zu haben[78a], was eigentlich nicht verwunderlich ist, wenn man bedenkt, daß hier kosmologische und wissenschaftstheoretische Fragen hereinspielen, die noch nicht klar genug beantwortet sind, sondern sich noch im Zustand einer innerscholastischen Kontroverse befinden. Es wird sich darum empfehlen, die von beiden Seiten vorgebrachten Argumente unter die Lupe zu nehmen, kritisch abzuwägen und auf ihre Voraussetzungen hin zu prüfen.

A. (Kritik an Colombo)

Die von Colombo in die Diskussion geworfenen Argumente sind teils theologischer, teils philosophischer Natur. Er hatte sich auf den Standpunkt gestellt, daß die Dogmenentwicklung homogen sein müsse, daß aber durch die Einführung physikalischer Begriffe in die Theologie eine neue und entgegengesetzte Richtung eingeschlagen werde, die nicht der Weg der Tradition ist. Dies scheint, von theologischer Warte aus gesehen, der entscheidende Grund zu sein, der von Colombo ins Treffen geführt wird. Und man wird Colombo getrost zugeben können, daß die physikalische Entfaltung der Erkenntnis eine andere Richtung einschlägt als die metaphysische. Doch darum handelt es sich nicht. Die Frage ist nämlich die, ob eine Berücksichtigung der physikalischen Erkenntnisse auch schon eine Entfaltung des Offenbarungsgehaltes in der Richtung der physikalischen Erkenntnisweise ist. Denn es liegt sicher auch Selvaggi fern, das Dogma in physikalischen Begriffen formulieren zu wollen.

Es geht vielmehr darum, die Aussage des Dogmas durch eine Metaphysik zu verdeutlichen, die selbst im Hinblick auf die Ergebnisse der Physik weiter differenziert und vertieft ist, als es die Metaphysik der Scholastik zu einem Zeitpunkt war, da die Ergebnisse der heutigen Naturwissenschaft noch unbekannt waren. Es geht nicht darum, das Dogma in Physik aufzulösen, sondern den vollen metaphysischen Gehalt der Tradition zu wahren und den unveränderlichen Inhalt der Offenbarung in der heutigen Sprache zu erklären.

Wir können also Colombo zugeben, daß eine physikalische Deutung des Dogmas eine Verfälschung der geoffenbarten Lehre wäre. Aber das, worum es Selvaggi geht, ist eine metaphysische Interpretation des Dogmas, die nicht durch die Physik erzielt wird, sondern durch eine mittels der modernen Physik in ihrer Erfahrungs-

[78a] In seinem Artikel "Bilancio provvisorio di una discussione eucaristica": La Scuola Cattolica 88 (1960) 23–55 wiederholt ohne Beibringung neuer Aspekte C. Colombo seinen Standpunkt; der Artikel bedarf also im Rahmen unserer Studie keiner eigenen Analyse. Dasselbe hat zu gelten von der 2. Auflage der Cosmologia von F. Selvaggi (Rom 1959).

grundlage erweiterte Metaphysik der Materie. Eine derartige metaphysische Interpretation des Dogmas scheint jedoch genau in der Richtung zu liegen, die von der Dogmenentwicklung in der Tradition eingeschlagen wurde.

Unter diesen Voraussetzungen muß also das Argument Colombos abgelehnt werden, das aus theologischen Gründen die Berücksichtigung der Physik völlig ausgeschaltet wissen will. Sein Argument würde nur dann Wucht besitzen, wenn die Voraussetzung zuträfe, daß Physik und Metaphysik radikal und unüberbrückbar voneinander getrennt wären. Hier handelt es sich um eine philosophische Voraussetzung, die zu überprüfen ist.

Colombo hält Physik und Metaphysik für radikal und unüberbrückbar getrennt, weil sich die Physik auf das Wahrnehmbare und den Bereich der Akzidentien bezieht, während die Metaphysik auf einen Bezirk ausgerichtet ist, der das Wahrnehmbare übersteigt. Nach Colombo läßt sich von der Physik kein Beitrag zur Erkenntnis dessen erwarten, was bei der Transsubstantiation verwandelt wird, weil ja in der Frage nach der materiellen Substanz, die von der Transsubstantiation getroffen wird, nur das interessiert, was nicht wahrnehmbar ist. Das Wahrnehmbare, die Spezies, bleibt ja unverändert erhalten.

Verstärkt wird das Argument dadurch, daß ja die akzidentelle Sphäre der Spezies und die substantielle Sphäre dessen, was der Transsubstantiation unterworfen ist, voneinander real unterschieden sind. Sie sind nicht nur rein begriffliche Aspekte ein und derselben Wirklichkeit, die in der Erkenntnis dieser Wirklichkeit einander ergänzen könnten. — Colombo begründet die Beschränkung der Physik auf die Sphäre des Akzidentellen und Sinnenfälligen damit, daß die moderne Naturwissenschaft, im Gegensatz zur aristotelischen, kraft ihrer Methode (Messung, Experiment und operative Definition) auf die Phänomene beschränkt bleibt und sich darum nicht wesentlich, sondern nur durch ihre methodische Verfeinerung von der Sinneserkenntnis unterscheidet. Diese ist aber auf den Bereich der Phänomene beschränkt. Damit sei kein seinsfremder Phänomenalismus im positivistischen Sinn vertreten, weil die Phänomene seinsmäßig Akzidentien sind, akzidentelle Wirklichkeit.

Es wird kaum überraschen, daß sich Selvaggi mit dieser Ansicht nicht zufrieden geben kann. Denn auch die Naturwissenschaft ist nicht in dem Grad auf das Phänomenale beschränkt, daß sich aus ihren Erkenntnissen überhaupt keine Folgerungen für die metaphysische Erkenntnis des Aufbaus der materiellen Substanz ziehen lassen, wenn auch diese Folgerungen (das wird man Colombo zugestehen müssen) nicht länger Aussagen der Physik, sondern der Kosmologie sind.

Man muß nämlich zwei wichtige Erkenntnisse der modernen Wissenschaftstheorie berücksichtigen, die im angeschlagenen Thema weiter führen. Die eine Erkenntnis beinhaltet die Tendenz der modernen Naturwissenschaft, sich auf das Phänomenale zu

beschränken und alle scheinbar über das Phänomenale hinausgehenden Aussagen der Naturwissenschaft in einer Weise zu verstehen, die einer Beschränkung auf das Phänomenale gleichkommt („Ding" würde also nur eine Kurzfassung für die phänomenalen Vorgänge an einer Substanz sein). In dem Maße, als man sich dieser empiriologischen Eigenart der Naturwissenschaft klarer bewußt wurde, war auch die Voraussetzung zu der anderen Erkenntnis der modernen Wissenschaftstheorie gegeben: Daß nämlich auch diese empiriologisch zu deutende und grundsätzlich auf das Phänomenale beschränkte Erkenntnis der Einzelwissenschaften einschlußweise eine Metaphysik jenes Bereiches enthält, dessen empirische Struktur durch die betreffenden Einzelwissenschaften genauer untersucht wird.

Unter Voraussetzung dieser beiden Ergebnisse der Wissenschaftstheorie sind wir genötigt, bei der Frage, was in der Einzelwissenschaft erkannt wird, zwischen dem zu unterscheiden, was die jeweilige Einzelwissenschaft thematisch untersucht, wovon sie mit der ihr eigentümlichen Methode als relativ voraussetzungslose Wissenschaft sinnvoll und begründet sprechen kann, und dem, was unthematisch in der Erkenntnistätigkeit des Fachwissenschaftlers jeweils schon einschlußweise vorausgesetzt ist, wenn er als Einzelwissenschaftler tätig ist, ohne daß er dieses Eingeschlossene aber mit den Methoden seiner Wissenschaft erforschen und zum Ausdruck bringen kann.

Von hier aus läßt sich dann der Standpunkt Colombos folgendermaßen beurteilen: Die Physik kann nur das Phänomenale und in diesem Sinn das Akzidentelle (wenn auch nicht als Akzidentelles) mit ihren eigenen Methoden erfassen. Gegen Colombo muß jedoch beachtet werden, daß das durch die Physik thematisch Erfaßte vom Physiker einschlußweise bereits als in einer ganz bestimmten Beziehung zur materiellen substantiellen Wirklichkeit stehend erfaßt ist, ohne daß dies allerdings in der Physik selbst thematisch werden könnte. In einer philosophischen Reflexion über die Physik ist es jedoch möglich und notwendig, diese Beziehung thematisch werden zu lassen. Das führt aber zu einer Auswertung der physikalischen Erkenntnis, die zwar von sich aus die Substanz nicht thematisch erfaßt, wohl aber zu einer Erweiterung der naturphilosophischen Erkenntnis der materiellen Substanz beiträgt.

Das hat weiters zur Folge, daß man sagen kann, die Transsubstantiation bewege sich nicht in dem Bereich, der durch die Physik thematisch erfaßt werden kann. In diesem Sinn kann man mit Colombo sagen, die Transsubstantiation sei keine physikalische Veränderung, und die physikalische Realität (Masi[79]: die physikalische Struktur) bleibe bei der Transsubstantiation erhalten.

Man muß sich jedoch vor Augen halten, daß auch die moderne Physik die sprachlichen Bezeichnungen, sofern sie nicht ins Mathe-

[79] R. Masi, Teologia eucaristica e fisica contemporanea: Doctor communis 1955, S. 31—51.

matische transponiert sind, aus der Alltagssprache genommen und weiterentwickelt hat. Sie werden im Kontext der Physik als einer Einzelwissenschaft in einer solchen Art interpretiert, daß sie dem empiriologischen Charakter der physikalischen Erkenntnis entspricht. Ihre Bedeutung ist also auf den phänomenalen Bereich beschränkt. Darum wird auch, wenn man von einem Ding spricht, dieses nicht im Sinn einer konkreten Substanz verstanden, sondern nur im Sinn einer kurzen Beschreibung jener phänomenalen Vorgänge, die man an einer konkreten Substanz dieser Art beobachten kann. Darum kann man im physikalischen Sinn sagen, daß die Moleküle, Atome usw. des Brotes und des Weines und damit ihre ganze physikalische Realität (d. h. die Realität, insofern sie durch die Physik thematisch erfaßbar ist) bei der Transsubstantiation erhalten bleiben, während sich nur an der metaphysischen Realität etwas ändert (d. h. an der Realität, insofern sie nur durch Überschreiten der Einzelwissenschaft thematisch erfaßt werden kann).

Es wäre aber irreführend, daraus zu folgern, daß man nun einfach sagen könne, die Moleküle, Atome und die physikalische Realität blieben erhalten, wie dies Colombo zu befürworten scheint. Denn sobald man diese Folgerungen aus dem Kontext, der eine physikalische und empiriologische Interpretation fordert, herausnimmt und sie in der Alltagssprache oder in der Philosophie ausspricht, reduziert man die Bedeutungsgehalte dieser Worte nicht mehr auf den physikalisch eingeschränkten Sinn, sondern man versteht diese Worte zusammen mit der Beziehung, welche die durch die Physik thematisch erfaßten und erfaßbaren Gegebenheiten zu der Wirklichkeit einschließen, mit der Beziehung also, welche von der Physik nicht thematisch erfaßt werden kann, auf die aber der Mensch wesentlich hinzielt, nämlich auf die eigentliche volle Wirklichkeit der Dinge, nicht bloß auf ihren phänomenalen Aspekt. Die Worte Molekül, Atom, physikalische Realität werden dann, ohne daß man sich meist reflex darüber Rechenschaft gibt, in einem naturphilosophischen Sinn verstanden: als jene meist substantielle Wirklichkeit, die oder insofern sie sich im Phänomenalen darstellt, nicht aber bloß als diese phänomenalen Gegebenheiten der substantiellen Wirklichkeit.

Diese Worte meinen die substantielle Wirklichkeit in einem so vagen Sinn, daß dies auch mit der Meinung vereinbar ist, nach der den Elektronen, Atomen und Molekülen eine gesonderte Substantialität abzusprechen ist: wenn man sie etwa im Sinn von Krempel als Teile der materiellen Substanz auffaßt. Man muß sich nämlich vor folgendem Trugschluß hüten, der die naturwissenschaftliche und die metaphysische Erklärung verwechselt und vor dem u. a. auch P. Borgmann[80] eindringlich warnt: Nach realistischer Auffassung ist das, was die Erscheinungen erklärt, die reale substan-

[80] P. Borgmann, Gegenstand, Erfahrungsgrundlage und Methode der Metaphysik: Franziskanische Studien 21 (1934) 80—103 u. 125—150.

tielle Wirklichkeit; nun aber sind die Ergebnisse der Physik das, wodurch diese Wirklichkeit erklärt wird. Also sind die Gegenstände, aus denen nach der Physik die uns erscheinenden Dinge aufgebaut sind, die „eigentliche" reale substantielle Wirklichkeit.

Die empiriologische Auffassung der Naturwissenschaft lehrt uns, diese Gegenstände als Modelle für die beobachteten Zusammenhänge zu verstehen, und die philosophische Besinnung deutet sie als Modelle der Wirklichkeit. Wie aber diese Wirklichkeit, deren Modell uns von der Physik her bekannt ist, in sich selbst begrifflich bestimmt werden kann, darüber sagt das Modell unmittelbar noch nichts aus. Darum kann man zwar sagen, daß die Atome, Moleküle usw., insofern sie Modelle der Wirklichkeit sind, irgendwie die materielle Substanz vergegenwärtigen. Es ist aber nicht gesagt, ob nun jedem dieser Bausteine eine eigene Substanz entspreche oder ob sie nur Teile von Substanzen sind, die sich physikalisch als Zusammensetzungen aus diesen Bausteinen darstellen.

Wenn man daher einfach sagt: bei der Transsubstantiation bleibt die physikalische Realität, die Moleküle und Atome usw., erhalten, so muß man das, weil aus dem Zusammenhang der physikalischen Interpretation herausgelöst, so verstehen, als würde auch die substantielle Realität, welche der physikalischen Realität zugrundeliegt, erhalten bleiben. Das steht jedoch in klarem Widerspruch zum Dogma, nach dem sich die ganze Realität verwandelt.

Aus diesem Grunde läßt sich also das Ergebnis Colombos nicht annehmen. Aus demselben Grunde können wir auch nicht jener Lösung zustimmen (sie ist nicht die von Colombo vorgetragene), nach der sich bei der Transsubstantiation an der physikalischen Realität nichts ändert, sondern lediglich im Bereich des religiösen Wertes, der mit dieser physikalischen Realität verbunden ist, während man von der metaphysischen Realität gar nicht spricht, entweder weil man von ihr nichts hält oder weil man meint, sie sage dem heutigen Menschen nichts.

Diese Deutung der Transsubstantiation als Transfinalisierung schließt nämlich durch ihre Vernachlässigung der metaphysischen Seite einen bloßen Symbolismus ein, den wir ablehnen müssen. Denn wer diese Formulierung hört, muß zu der Ansicht kommen, daß sich die eigentliche Wirklichkeit des Brotes nicht ändere, sondern lediglich eine mit dem Brot verbundene religiöse Wertung und Einordnung in den Sinnzusammenhang der Gesamtwirklichkeit. Weil eine solche grundlegende Einordnung in den Sinnzusammenhang der Gesamtwirklichkeit nicht ohne eine entsprechende seinsmäßige Änderung möglich ist, ist auf der einen Seite die traditionelle Lehre der Sache nach gewahrt. Insofern aber auch der heutige Mensch wirklichkeitsgebunden denkt und die „physikalische Realität" nicht nur im eingeschränkten Sinn auffaßt, sondern den vollen Seinsgehalt der Dinge meint, also nicht nur das Formalobjekt, sondern das ganze Materialobjekt der Physik, darum gewinnt er aus einer solchen Formulierung den Eindruck, es ändere sich seinsmäßig überhaupt nichts, falls die physikalische Realität

erhalten bleibt. Darum wird er sich auch keine weitere Mühe machen, die Folgerung zu ziehen, daß in der Änderung des religiösen Wertes eine seinsmäßige Änderung eingeschlossen ist und daher das Wort „physikalische Realität" nur im eingeschränkten Sinn zu interpretieren ist. Gerade der heutige Mensch wird dieser Gefahr besonders leicht erliegen, und darum scheint es, daß diese Formel als irreführend und nach einem bloßen Symbolismus klingend abzulehnen ist, selbst wenn man sie mit einiger Mühe in einem tragbaren Sinn verstehen kann[80a].

B. (Kritik an Selvaggi)

Selvaggi meint gegen Colombo, daß die Ergebnisse der Physik in der Lehre von der Transsubstantiation zu berücksichtigen seien, denn die Physik, auch die moderne, habe nicht nur die phänomenale und akzidentelle, sondern auch die substantielle Sphäre zum Gegenstand.

Zunächst hält Selvaggi die Voraussetzung von Colombo für unzutreffend, nach der sich die moderne Naturwissenschaft nicht wesentlich von der sinnlichen Erkenntnis unterscheidet. Er beruft sich dabei auf die Tatsache, daß auch nach dem Zeugnis von Physikern die Gegenstände, von denen die moderne Physik spricht, nicht sinnlich wahrnehmbar oder auch nur anschaulich vorstellbar, sondern gänzlich unanschaulich sind.

Dieser Gedanke Selvaggis ist nicht ganz überzeugend. Denn wenn auch die Moleküle, Atome, Elektronen, Neutronen und Photonen nicht anschaulich vorstellbar und sinnlich wahrnehmbar sind, so muß man im Sinn von Colombo und auch im Sinn der modernen Wissenschaftstheorie antworten, daß diese Teilchen, soweit der Physiker gemäß der ihm eigentümlichen Methode sinnvoll und begründet von ihnen sprechen kann, nur Modelle sind für jene Theorien, welche die Relationen des unmittelbar Beobachtbaren und Meßbaren zum Ausdruck bringen. Diesen Modellen kommt physikalisch kein größerer Erkenntniswert zu als den Aussagen der mathematisch formulierten und durch Zuordnung zu Meßergebnissen in bestimmten Versuchsanordnungen (im weitesten Sinn) inhaltlich gedeuteten Theorien. Thematisch werden also — kurz gesagt — in der Physik nur Beziehungen zwischen sinnlich wahrnehmbaren Gegebenheiten bzw. Meßresultaten bestimmter Versuchsanordnungen sinnvoll ausgesagt und voll begründet. Jede weitere Deutung dieser Ergebnisse der Physik überschreitet den Rahmen der Physik und begibt sich in das Gebiet der Naturphilosophie. Es soll nicht geleugnet werden, daß selbst der Physiker dahin tendiert, die Ergebnisse der Physik von den unthematischen Voraussetzungen der Physik her tiefer zu verstehen. Aber damit verläßt er den Bezirk der physikalischen Methode. Für diese natur-

[80a] Vgl. in diesem Zusammenhang den von B. Welte gebotenen Diskussionsbeitrag in dem Bande „Aktuelle Fragen zur Eucharistie", hrsg. von M. Schmaus, München 1960, S. 190ff, und die Kritik von J. Felderer: ZkTh 83 (1961) 223–225.

philosophischen Folgerungen aus der Physik bedarf es aber, falls man sich nicht bloß auf unverbindliche Intuitionen beschränken will, einer methodisch geklärten Untersuchung über die philosophischen Voraussetzungen und Folgerungen der Physik. Nicht aber darf man sich mit Vorstellungen zufriedengeben, die man mit den Modellen der Physiker assoziiert.

Somit scheint der Einwand Selvaggis nicht durchschlagend. Denn wenn die Physik unanschaulich wird, heißt das noch lange nicht, daß sie ihren empiriologischen Charakter aufgegeben hat oder gar zu Aussagen kommt, die man direkt in die Kosmologie übernehmen könnte. Wenn aber Selvaggi mit seinem Einwand nichts anderes beabsichtigt als gegenüber Colombo darauf hinzuweisen, daß die Physik für eine naturphilosophische Untersuchung der materiellen Substanz von Bedeutung ist, so kann man ihm nur beipflichten.

Selvaggi verweist weiter darauf, daß die Physik als Erfahrungswissenschaft zwar vom Sinnlichen und von der Messung und von der Definition und Unterscheidung ihrer Gegenstände durch beobachtbare Charakteristika abhängig ist, aber dennoch auf das zielt, was eben über diese Manifestationen im Bereich des Sinnenhaften zugänglich wird, und das ist die Substanz.

Auch diesem Argument läßt sich beipflichten, soweit es sich gegen eine gänzliche Ausschaltung der Physik bezüglich der Frage nach der materiellen Substanz richtet. Denn in den unthematischen Voraussetzungen der physikalischen Erkenntnis liegt schon ein Bezogensein der physikalisch erkannten Zusammenhänge des empirisch Gegebenen auf die darin sich manifestierende substantielle Wirklichkeit. Soll aber darüber hinaus gesagt werden, daß die Physik selbst schon thematisch die Substanz erkennt, dann bleibt nichts anderes übrig, als sich von diesem Argument zu distanzieren.

Von hier aus ist auch der Vorwurf Selvaggis zu beurteilen, die empiriologische Deutung der Physik führe zu einem untragbaren, empiristisch verfälschten Substanzbegriff, für den die Substanz nicht ein Prinzip ist, das zusammen mit den real verschiedenen Akzidentien das konkrete materielle Seiende aufbaut, das durch die Akzidentien oder sinnlichen Gegebenheiten erkannt wird, sondern für den die Substanz ein unbekanntes X darstellt, das hinter den Akzidentien verborgen ist und von dem man nur weiß, daß es der notwendig zu fordernde Träger dieser Akzidentien ist. Dieser Vorwurf trifft nur eine solche phänomenalistische Auffassung vom Gegenstand der Physik, die jeden Zusammenhang mit der Metaphysik ausschließt. Unter dieser Rücksicht erhebt ihn Selvaggi mit einem gewissen Recht gegen Colombo. Nicht aber trifft der Vorwurf die empiriologische Auffassung vom Gegenstand der Physik, wie wir sie als Ergebnis der Wissenschaftstheorie gekennzeichnet haben, und die ergänzt ist durch die Einsicht in die von der Physik vorausgesetzte unthematische und den Phänomenbereich übersteigende Erkenntnis der materiellen Wirklichkeit, die es fordert, die Ergebnisse der Physik in einer zulänglichen Kosmologie zu berücksichtigen.

Als Beweis für seine Behauptung, daß auch die materielle Substanz zum Gegenstandsbereich der modernen Physik gehört, führt Selvaggi folgende Gedanken an: Die physikalische Erkenntnis ist nicht nur im aristotelischen, sondern auch im modernen Sinn, ist intellektuelle Erkenntnis, die sich ganz durch die Erfahrung leiten läßt, mag diese Erkenntnis sich auch der Mittel der Mathematik bedienen. Die intellektuelle Erkenntnis, die sich ganz durch die Erfahrung leiten läßt, erfaßt aber durch die Akzidentien hindurch die materielle Substanz, wenn auch die Substanz nicht reflex als von den Akzidentien unterschieden erkannt wird. Denn die materielle Substanz ist das, was der Verstand unmittelbar und direkt über die Sinne erkennt. In dieser Hinsicht ist die materielle Substanz zwar nicht selbst sinnlich wahrnehmbar, wohl aber erfahrbar, ihre Bestimmungen sind von den empirischen Gegebenheiten aus operativ definierbar und die Aussagen darüber experimentell kontrollierbar. Somit umfasse der Gegenstandsbereich der Physik nicht nur die akzidentelle Wirklichkeit, sondern die aus Akzidens und Substanz zusammengesetzte materielle Wirklichkeit.

Diesem bestechenden Gedankengang wird man zustimmen, wenn man unter Gegenstand der Physik nicht das in der Physik thematisch Erkannte und mit den ihr eigentümlichen Methoden Formulierte und hinreichend Begründete versteht, sondern das, worauf die physikalische Erkenntnis als gesamtmenschliche Tätigkeit hinzielt, so daß auch die unthematischen Voraussetzungen der physikalischen Erkenntnis miteinbegriffen sind, die sich zwar im gesamtmenschlichen Vollzug der physikalischen Erkenntnis auswirken und ihn ermöglichen, ohne aber durch die Methode der Physik begründet werden zu können.

Diese Unterscheidung und die ihr entsprechende einschränkende Interpretation des Argumentes empfiehlt sich auch, wenn wir eine weitere Begründung beachten, die Selvaggi beibringt. Er verweist nämlich darauf, daß der Substanzbegriff deshalb zur Physik gehöre, weil er nicht negiert werden kann, ohne daß diese Negation zu einer rein verbalen werde. Mit dieser Begründung kann jedoch — so scheint uns — nicht bewiesen werden, daß der Substanzbegriff zur Physik gehört. Die Methode des elenchischen Beweises im angeführten Sinn ist der Physik fremd, der Philosophie hingegen eigentümlich. Ferner dient gerade diese Methode des elenchischen Beweises dazu, die unthematischen Voraussetzungen aufzuweisen. Somit ergibt sich, daß der Substanzbegriff nur insoweit zur Physik gehört, als er eine unthematische Voraussetzung der Physik ist. Er kann also nicht in der Physik, sondern nur in der philosophischen Reflexion thematisch werden.

Nach dem Gesagten ist man gezwungen, die Kritik anzuerkennen, die Selvaggi an dem Versuch von Colombo übt, die physikalischen Ergebnisse aus der theologischen Behandlung der Transsubstantiation auszuschalten. Nicht aber können die Ausführungen Selvaggis gutgeheißen werden, die in der kühn vorgetragenen, aber nicht weiter begründeten Behauptung gipfeln, man müsse aus der

Tatsache, daß Substanz und Akzidens Gegenstand der Physik seien, die Folgerung ziehen, daß auch in den Entitäten, von denen die Ergebnisse der Physik sprechen, Substanz und Akzidens zu unterscheiden seien. Auch in den einschlägigen Büchern Selvaggis[81] lassen sich keine Beweise finden, die über die hier kritisierten Gründe wesentlich hinausgingen.

Die diskutable Behauptung Selvaggis liegt seiner Formulierung der Transsubstantiation zugrunde. Weil nach ihm die Substanz in den Teilchen zu suchen ist, aus denen das Brot aufgebaut ist, ist auch das Subjekt der Transsubstantiation in diesen Teilchen zu suchen. Diese Formulierung aber ist es, die Colombo ablehnt. Und hier scheint sich die Waage zugunsten Colombos zu neigen. Denn mit welchem Recht kann man daraus, daß der Gegenstand der Physik als gesamtmenschlicher Tätigkeit die Erkenntnis der materiellen Substanz ist, die Folgerung ziehen, daß man nun in jedem Teilchen Substanz und Akzidens zu unterscheiden hat, als wäre es ein Makrokörper, der uns als Wirkzentrum gegenübersteht?

Zunächst muß Klarheit darüber herrschen, daß wir deshalb, weil wir ein aus Substanz und Akzidens gebautes Ding auf physikalische Komponenten zurückführen können, nicht schon berechtigt sind, auch diese Komponenten als aus Substanz und Akzidens aufgebaut anzusehen. Zwar müssen wir sagen, daß die dieser Komponente zugrundeliegende Realität aus Substanz und Akzidens aufgebaut ist. Es ist jedoch möglich, daß diese Komponente eine modellmäßige Vergegenständlichung oder das Element einer bestimmten Struktur eines aus Substanz und Akzidens zusammengesetzten Ganzen ist. Der Sinn eines Modells wäre dann nicht, eine für sich bestehende Substanz mit ihren Akzidentien darzustellen, sondern vielmehr, auf analoge Weise einige Strukturelemente des Erfahrbaren oder seiner Wirkweisen darzustellen, die sich so verhalten wie die vorgestellten Gegenstände. Das *tertium comparationis* für die analoge Verwendung von Modellen muß nicht die Übereinstimmung in den formal-ontologischen Bestimmungen sein, es kann auch in der Übereinstimmung in den empirischen Strukturmomenten liegen. Und wenn wir von physikalischen Modellen sprechen, so werden wir kraft der Methode der Physik sogar sagen müssen, daß wir bei den physikalischen Modellen die Übereinstimmung nicht in den formal-ontologischen Bestimmungen, sondern eher in den Beziehungen der Meßergebnisse zu suchen haben. Wenn das richtig ist, dann dürfen wir aber nicht aus der Tatsache, daß der (in der Physik selbst nicht thematisch werdende) Gegenstand der Physik als eines gesamtmenschlichen Vollzuges die materielle Wirklichkeit aus Substanz und Akzidens ist, den Schluß ziehen, es müsse auch in den einzelnen Gegenständen, von denen die Physik thematisch spricht, bereits zwischen Substanz und Akzidens unterschieden werden. Es wäre ja denkbar, daß die Teilchen,

[81] F. Selvaggi, Problemi della fisica moderna, Brescia 1953; ders., Filosofia delle scienze, Rom 1953.

von denen die Physik spricht, *partes integrantes* ein und derselben Substanz sind. Es wäre auch denkbar, daß diese Teilchen nur Repräsentanten von Strukturelementen des Wirkens der einen Makrosubstanz sind. In beiden Fällen würde der Vielfalt der Teilchen oder der Zusammensetzung des Ganzen aus Teilchen nicht eine Vielfalt von Substanzen oder eine Zusammensetzung des Makrokörpers aus Substanzen entsprechen.

Selvaggi spricht an anderer Stelle[82] davon, daß die physikalischen Theorien nur analog von der Wirklichkeit gelten. Mit den Teilchen ist eine Realität erfaßt, aber diese Realität ist nicht auf dieselbe Weise verwirklicht, wie wir es uns im Modell vorstellen. Schon das allein wäre ein Grund, vorsichtig zu sein gegenüber formal-ontologischen Bestimmungen, die man voreilig aus dem physikalischen Modell folgern will.

Den Gedanken der analogen Geltung der physikalischen Theorien äußert auch W. Büchel[83]. Auch nach ihm gelten die Aussagen der Physik zunächst vom Modell. In der formal-ontologischen Bestimmung der materiellen Substanz kommt er dazu, die verschiedenen Teilchen nur als „Körnungen" ein und derselben Substanz aufzufassen. Wenn wir auch nicht glauben, diesen extremen Standpunkt vertreten zu können, nach dem alles anorganische Seiende eine einzige Substanz darstellt, so zeigt er doch, daß man vorsichtig sein muß bei der Beantwortung der Frage, wo im Anorganischen die substantielle Einheit zu finden sei.

C.

Vorläufige Stellungnahme

In den Ausführungen dieses Kapitels wurde unter Heranziehung wissenschaftstheoretischer Einsichten an den Positionen Colombos und Selvaggis Kritik geübt. Beide hatten irgendwie über das Ziel geschossen: Colombo, insofern er eine unüberbrückbare Kluft zwischen Physik und Metaphysik aufreißt, Selvaggi, insofern er den Substanz- und Akzidensbegriff auf die Entitäten der Physik (Moleküle, Atome usw.) anwendet. Doch möge zugleich festgestellt werden, daß weder Colombo noch Selvaggi mit dem Dogma in Konflikt kommen: Colombo nicht, weil er das traditionelle metaphysische Begriffsschema von Substanz und Akzidens beibehält (seine Terminologie „physikalische Realität", aus dem Kontext der Physik herausgerissen, kann allerdings zu schweren Mißverständnissen führen); Selvaggi nicht, weil auch nach ihm die Begriffe „Substanz" und „Akzidens", allerdings in einer Rückverlagerung, An-

[82] F. Selvaggi, Le rôle de l'analogie dans les théories physiques: Actes du XIe Congrès intern. de philos., Brüssel 1953, VI, 138—143.

[83] W. Büchel, Zur naturphilosophisch-erkenntnistheoretischen Problematik der Quantenphysik: Scholastik 28 (1953) 161—185; ders., Die Diskussion um die Interpretation der Quantenphysik: Scholastik 29 (1954) 235—244; ders., Individualität und Wechselwirkung im Bereich des materiellen Seins: Scholastik 31 (1956) 1—30.

wendung finden, woraus jedoch nicht zu folgern ist, daß deshalb seine Erklärung wahr ist.

Bei dem bisherigen Stand der physikalischen, wissenschaftstheoretischen und kosmologischen Forschung können die Auffassungen Selvaggis nicht bewiesen werden. Sie bleiben darum im besten Falle eine unbewiesene Hypothese. Ob sie überhaupt jemals bewiesen werden können, das ist eine Frage, die sich heute noch nicht beantworten läßt.

Da sich aber nicht ausmachen läßt, ob die von Selvaggi vertretene Hypothese später einmal (unter Voraussetzung des entsprechenden künftigen Fortschritts der einschlägigen Wissenschaften) hinreichend begründet werden kann oder abgelehnt werden muß, hängt auch der traditionellen Position, wie sie etwa Colombo vertritt, etwas Hypothetisches an. Es scheint uns das Beste, dies offen zuzugeben. Obwohl die Methode der heutigen Physik nicht auf die Klärung des von Selvaggi vertretenen Standpunktes ausgerichtet zu sein scheint, besitzen wir dennoch kein Mittel, die Möglichkeit auszuschließen, daß eine künftige Wissenschaft den Beweis für diesen Standpunkt erbringt.

Auch der metaphysische Versuch, ein Kriterium für die substantielle Einheit, das *unum per se*, innerhalb des anorganischen Bereiches zu finden, stößt auf hartnäckige Schwierigkeiten. Vielleicht dürfen wir auf Zustimmung rechnen, wenn wir die Ansicht vertreten, daß die Begriffe „Substanz" und „Akzidens" (wenn auch nicht in ausdrücklicher philosophischer Formulierung) erstmalig aus der inneren Erfahrung des Menschen gewonnen werden. Das Ich weiß sich als etwas In-sich-Stehendes, der Umwelt gegenüber Unterschiedenes, als etwas, das weder Teil eines anderen noch dessen Modifikation ist. Dieses Ich bleibt, während die Akte und Erleidungen kommen und gehen und in ihrer Existenz als abhängig von ihrem handelnden, bzw. erleidenden Substrat gewußt werden. Aber nicht nur das; sie werden unmittelbar als Bestimmungen des Substrates erfahren, und eine kurze Reflexion läßt erkennen, daß sie nicht anders sein können als inhärent in einem Subjekt.

In dieser Urerfahrung ist einschlußweise die strenge Einheit des substantiellen Substrates mitgegeben (wir sehen in diesem Kontext von anderen durch die persönliche Grunderfahrung geschöpften Begriffen wie Ursache, Relation usw. ab). Tatsächlich stellen Substanz und Einheit zwei Begriffe dar, die auf zwei Aspekten des sich erfahrenden Subjektes aufruhen, bzw. von dorther gebildet wurden.

Diese Begriffe oder Kategorien, die durch die innere Urerfahrung gewonnen werden, dienen dem Menschen zum Verständnis der Außenwelt. Ihre Anwendung auf die Außenwelt läßt sich kritisch rechtfertigen, eine Aufgabe, die in der Epistemologie geleistet wird. Allerdings liegt bei der Übertragung der in Frage stehenden Kategorien aus dem inneren Bezirk auf andere Dinge eine Klippe verborgen, weil die strenge substantielle Einheit, deren sich der geistbegabte Mensch erfreut, nicht in gleicher, sondern nur in analoger

Weise auf den niedrigeren Stufen der geschöpflichen Welt verwirklicht ist. Bei den Lebewesen, den Pflanzen und Tieren, bei denen die Teile und Organe aufeinander abgestimmt sind und zur Erhaltung und Förderung des Ganzen zusammenwirken, läßt sich leicht von substantieller Einheit sprechen, insofern ein Tier und eine Pflanze jeweils eine solche darstellt und immanenter Tätigkeit fähig ist, d. h. einer Tätigkeit, deren Wirkung nicht aus dem Agens heraustritt, sondern von ihm unmittelbar aufgefangen wird und der Förderung und Erhaltung der lebendigen Ganzheit dient.

Im anorganischen Bereich ist die Sachlage viel komplizierter. Doch wäre im Hinblick auf die analoge Zuordnung des Substanzbegriffs zu erwägen, ob es wirklich notwendig ist, eine so streng geartete Einheit zu fordern wie in den vorher erwähnten Fällen. Beim augenblicklichen Stand der Wissenschaft — so darf wohl aus all dem, was bisher gesagt wurde, gefolgert werden — kann es niemanden, und schon gar nicht unter dem Vorwurf der Rückständigkeit, verwehrt sein, bei einer theologischen Bearbeitung der Transsubstantiation das überlieferte Substanz-Akzidens-Schema zu verwenden und das als substantielle Einheit anzusehen, was der vorwissenschaftliche Eindruck als solche vermittelt. Andererseits – das hat sich auch ergeben — muß jenem, der in Brot und Wein eine substantielle Vielheit erblickt, freie Bahn gewährt werden. Denn augenblicklich kommt noch keiner der gegensätzlichen Standpunkte aus dem Bezirk der Wahrscheinlichkeit heraus.

THESEN ÜBER DAS GEBET „IM NAMEN DER KIRCHE"

Von Karl Rahner S. J., Innsbruck

1. Über das Wesen des Gebetes im allgemeinen

Gebet ist ein Akt der *religio*, d. h. also ein Akt des geistbegabten Geschöpfes, mit dem es sich zu Gott dadurch hinwendet, daß es ausdrücklich oder einschlußweise seine grenzenlose Überlegenheit anerkennt, preist und sich ihr (glaubend, hoffend und liebend) unterwirft. Daher ist das Gebet ein Akt, durch den sich a) der Mensch als ganzer „aktualisiert" und b) diese so aktualisierte menschliche Wirklichkeit Gott unterwirft und gleichsam übergibt[1].

2. Über den Wert des Gebetes im allgemeinen

Deshalb hängt dieser Gebetsakt in seinem Wesen und Wert von zwei Faktoren ab: einmal von Wesen und Würde dieser aktualisierten und Gott gleichsam übereigneten menschlichen Wirklichkeit, zum andern von der Intensität und existentiellen Radikalität, mit der der Beter durch eine solche Hingabe seiner selbst Gott anzuhangen vermag. Wenn auch diese Intensität selbst wieder von der Gnade Gottes abhängt, der den Beter auf verschiedene Weise und in verschiedenem Ausmaß an sich zieht, so wird doch dieses An-Gott-Herankommen des Beters objektiv von Gott dadurch verwirklicht, daß Gott dem Menschen die größere oder geringere aktive Möglichkeit gewährt, zu ihm eben durch größere oder geringere Aktualisierung seiner selbst und seiner Hingabe hinzutreten (Gnade ist nämlich genau Gnade des Handelns als entferntere oder nähere Potenz der Handlung, durch die die Kreatur Gott anhängt). Daher hängen Wesen und Würde des Gebetes von der jeweils verschiedenen Weise und dem jeweils verschiedenen Ausmaß ab, womit sich jemand Gott zu nähern vermag.

3. Über die Mehrung der (äußeren) Ehre Gottes

Zum Verständnis des später Folgenden seien einige Vorbemerkungen über die *gloria Dei externa formalis* vorausgeschickt. Mit Recht unterscheidet die Schultheologie zwischen objektiver (= materialer) und formaler Verherrlichung Gottes. Objektive Verherrlichung Gottes wird von jedem Geschöpf Gottes geleistet, insofern es ist und daher etwas von der Vollkommenheit Gottes widerspiegelt. Formale Verherrlichung Gottes geschieht dadurch, daß die geistbegabte und freie Kreatur in liebender Freiheit die grenzenlose Überlegenheit Gottes anerkennt. Diese formale und „subjektive" Verherrlichung Gottes kann nur durch formal menschliche und zwar ethisch gute Akte (= *actus honesti*) geschehen. Denn durch diese allein wird die unendliche Heiligkeit Gottes anerkannt und Gott so geehrt, wie er notwendig von den Geschöpfen geehrt

[1] LThK I² 256–259: „Akt, religiöser" (J. B. Metz).

werden will. Jede andere Vollkommenheit und daher die ganze äußere objektive (= materielle) Verherrlichung zielt als Medium und Voraussetzung einzig auf diese äußere formale Verherrlichung Gottes ab. Zwar kann jene objektive Verherrlichung ohne eine solche formale Verherrlichung vorhanden sein (wie sie gegeben ist sowohl in der Welt, die den Gott geschuldeten Gehorsam nicht leistet, als auch bei den Verdammten); aber auch unter dieser Voraussetzung dient sie letztlich den Menschen, die Gott wahrhaft formal verherrlichen, da es ja nie eine Welt gab oder geben wird, in der sich nicht Geschöpfe finden, die Gott formal verherrlichen, und da die tatsächlich existierende Welt eine solche ist (d. h. mit einer formalen Verherrlichung Gottes) nicht nur auf Grund der *voluntas Dei consequens*, sondern auch der *voluntas Dei antecedens*. Und außerdem und vor allem: ein geistbegabtes Geschöpf kann erlaubterweise diese nur objektive Verherrlichung Gottes nicht anstreben, ohne sie auf die formale Verherrlichung hin auszurichten, da ja dieses Geschöpf selbst daraufhin geschaffen und hingeordnet ist, die formale Verherrlichung Gottes zu leisten und so sein eigenes Ziel verleugnen würde, wenn es einzig die objektive Verherrlichung Gottes beabsichtigen wollte.

Daraus ergibt sich ein Prinzip, das in unserer ganzen Frage höchst bedeutsam ist: alle jene Akte des Menschen (welche immer es sind), die nicht — natürlich und übernatürlich — schlechthin gut sind (ethisch und — mindestens einschlußweise — religiös gut), müssen unter die Dinge eingereiht werden, die Gott nur objektiv und materiell verherrlichen, und unterliegen also dem vorhin aufgestellten Prinzip über diese rein objektive Verherrlichung Gottes.

Daraus folgt: Akte, mit denen ein Sünder oder Ungläubiger entweder Sakramente verwaltet oder Gebete — als von der Kirche vorgeschriebene — rein objektiv (d. h. ohne wirkliche Andacht, wenn auch mit äußerer Aufmerksamkeit) verrichtet oder in der Kirche gegebene Vollmachten ausübt, konstituieren zwar eine objektive Verherrlichung Gottes, insofern sie (als präzisiv solche, d. h. abgesehen von der Sündhaftigkeit des Aktes) von Gott so gewollt sind wie andere Dinge, die von Gott entweder unmittelbar geschaffen oder mit Hilfe eines anderen Geschöpfes hervorgebracht werden; man kann aber nicht sagen, daß solche Akte Gott formal verherrlichen oder gar diese formale Verherrlichung Gottes steigern, oder daß sie als solche von der geistigen Kreatur anzustreben oder von Gott um ihretwillen gewollt sind. Solche Akte können immerhin Zeichen sein, die objektiv den wirksamen Willen Gottes manifestieren (wie es z. B. vorkommt sowohl dann, wenn ein Sünder Akte der Kirchengewalt setzt, als auch bei der Setzung sakramentaler Zeichen). Sie sind so Akte, die instrumental wirken kraft einer Ursache, die schon unabhängig von ihnen existiert; diese, in jenen Zeichen manifestierte Ursache — nämlich der geschaffene Wille Christi, der die Vollmachten der Kirche und die Sakramente einsetzt — erweist Gott formale Verherrlichung; aber jene Akte selbst konstituieren durch sich allein

nicht einen neuen, Gott bewegenden Wert, da ein solcher nur in Akten gegeben ist, die Gott formal verherrlichen.

Aus all dem ergibt sich[2], was über die Wirksamkeit der Gebete zu sagen ist, die und insofern sie „im Namen der Kirche" verrichtet werden und denen aus diesem kirchlichen Auftrag allein heraus von einigen Theologen[2a] eine gewisse Wirksamkeit vor Gott zugeschrieben wird. Wenn und insofern ein solches Gebet ohne irgendwelche innere Andacht geschieht, kann dies zwar *quoad substantiam* als Erfüllung der Breviergebetspflicht oder als Vollzug einer im Rituale vorgeschriebenen Segnung oder eines anderen Sakramentales oder einer anderen liturgischen Funktion gelten. Auch ein solches Gebet ist also in diesem Sinn „im Namen der Kirche" verrichtet und von da aus auch objektives Zeichen jenes frommen Betens, das es in der Kirche immer und unfehlbar durch formale Prädefinition Gottes als ein auch subjektiv heiliges Beten gibt. Insofern ein solches Zeichen da ist, kann eben durch dieses Zeichen ein Frommer, dem z. B. ein solches Sakramentale von einem unfrommen Priester gespendet wird, in seiner Disposition darauf hingeordnet werden, die Früchte dieser frommen Bitte der Kirche zu erlangen (da seine Disposition durch das Sakramentale vermehrt wurde). Nur in diesem Sinn kann man sagen, daß auch die unfromme liturgische Handlung eines Priesters Frucht bringt. Aber obwohl dieses Gebet selbst im Namen der Kirche geschieht, bringt es doch keinen neuen „Bittwert" vor Gott hervor, da dieser nur durch Akte hervorgebracht werden könnte, die Gott formal verherrlichen, und da auch die Kirche selbst, insofern sie Urheberin eines solchen Wertes ist, dies durch diese Akte eines wirklichen Gebets tut, welches Gebet der Kirche faktisch nie-

[2] Was hier unmittelbar folgt, wird nur hinzugefügt, um das eben ausgesprochene Prinzip näher zu beleuchten, und soll teilweise später an geeigneter Stelle nochmals dargelegt und weiter angewendet werden.

[2a] Vgl. z. B. H. Noldin-G. Heinzel, Summa Theologiae Moralis II[31], Innsbruck 1957, n. 754. — Wenn in „Mediator Dei" (AAS 39 [1947] 532) gesagt wird: *si de 'Sacramentalibus' ...agitur ...tum efficacitas habetur potius ex opere operantis Ecclesiae, quatenus ea sancta est atque arctissime cum suo Capite coniuncta operatur*, dann muß in diesem Text zunächst einmal beachtet werden, daß die Wirksamkeit der Sakramentalien auf die Heiligkeit der Kirche zurückgeführt wird, und gefragt werden, welche Heiligkeit hier gemeint sei, die „institutionelle" Heiligkeit der Kirche mit ihren Ämtern und Vollmachten von Christi Stiftung her oder die innere pneumatische, aber ebenso indefektible Heiligkeit der Gesamtkirche, die auch noch hinter dem kultischen Handeln des gottlosen Priesters steht und noch darin ihre kultische Erscheinung hat, oder beides. Es muß auch weiter gefragt werden, welche *efficacitas* genauerhin gemeint sei: die rechtliche Konstitution eines dinglichen Sakramentales bei einer konstitutiven Weihe (ein Meßkelch z. B.) oder die Erhörung eines Gebetes. In diesem zweiten Fall muß wiederum gefragt werden, woher diese Erhörung kommt und wie sie zu erklären ist. Wenn diese Überlegungen als gemacht vorausgesetzt werden, ergibt sich, daß die hier gebotenen Ausführungen mit dem zitierten Text aus der Enzyklika „Mediator Dei" sich durchaus in Übereinstimmung wissen dürfen.

mals mangelt. Wenn wir also annehmen, daß weder der Priester (der z. B. ein Sakramentale spendet) die entsprechenden Gebete mit wirklicher Andacht rezitiert noch der Gläubige (dem dieses Sakramentale gespendet wird) diese Gebete andächtig hört, geschieht durch dieses „Gebet" als solches schlechterdings nur eine Beleidigung Gottes, wenn man auch im obgenannten Sinn das Gebet noch als „im Namen der Kirche" geschehen bezeichnen kann.

4. Über das Wesen des Gebetes, insofern es in der übernatürlich heiligenden Gnade geschieht

Wie aus dem eingangs Gesagten hervorgeht, bemißt sich die Würde des christlichen Gebetes an der Würde des Menschen, der durch die heiligmachende Gnade übernatürlich erhoben und vergöttlicht wurde, da ja diese gnadenhaft vergöttlichte Natur des Menschen durch die Akte der theologischen Tugenden, die im Gebet geübt werden, aktualisiert und Gott gleichsam übergeben und mit ihm aktuell (nicht nur habituell) vereinigt wird. So kommt es, daß in der konkreten Heilsordnung, in der der Mensch ein übernatürliches Ziel anstreben muß und kann, nur ein solches Gebet *de condigno* das ewige Leben verdient und nur ein durch übernatürliche — heiligmachende oder wenigstens übernatürliche aktuelle — Gnade erwecktes und belebtes Gebet ein heilshafter Akt genannt werden kann[3]. Eine größere oder mit dieser *ex aequo* vergleichbare Würde (außer der Hypostatischen Union) ist undenkbar. Diese Würde geht nämlich aus der Vergöttlichung des Menschen hervor; Größeres kann im geschöpflichen Raum nicht gedacht werden. Diese Vergöttlichung besteht letztlich in der Selbstmitteilung Gottes durch die ungeschaffene Gnade und aktualisiert sich im Beter durch jene unaussprechlichen Seufzer (Röm 8, 26), mit denen der Hl. Geist selbst in den Herzen der Gerechtfertigten dieses Gebet vergöttlicht. Es kann zwar Seinswirklichkeiten und daher Werte geben, die einerseits, in sich betrachtet, wahre Werte genannt werden müssen und anderseits von diesem Wert des vergöttlichenden Seins (d. h. der übernatürlichen Gnade als solcher) und des vergöttlichten Seins verschieden und von diesem Wert eines schlechthin und substantiell übernatürlichen Seins trennbar sind und trotzdem zu diesem Wert hinzutreten können. Aber das sind Sätze einer rein theoretischen und spekulativen Betrachtungsweise. Wenn nämlich jemand absichtlich und frei jenen — in seiner Würde jeden anderen Wert absolut übertreffenden[4] — Wert der Gnade im strengen Sinn anstrebt, darf

[3] Von jetzt an betrachten wir nur das Gebet des Gerechtfertigten, also das Gebet des begnadeten Gotteskindes, das daher ein *de condigno* verdienstliches Werk ist, und sehen vom Gebet des Sünders ab, das nur aus der habituellen Gnade des Glaubens und der Hoffnung oder aus der aktuellen Gnade geschieht, welches Gebet *de congruo* verdienstlich ist.

[4] Auch wahre „Werte", z. B. eines Auftrags, einer Delegation seitens der kirchlichen Obrigkeit, als solche sind Werte, die absolut von der Würde der vergöttlichenden Gnade, der Gotteskindschaft usw. überragt werden.

er zwar jenen geringeren Wert nicht leugnen oder ausschließen der zu dieser Würde der Gotteskindschaft hinzutritt; er kann sich sogar, als Hilfe und in zweiter Linie, von diesem Wert beim Anstreben jenes sublimsten Wertes helfen lassen[5]. Er kann aber nicht in der praktischen und „existentiellen" Einschätzung jenen geringeren Wert als „Ziel an sich" anstreben; es ist ja nicht möglich, mit demselben Akt zwei *fines principales* (Haupt- oder Erstzwecke) zu erreichen; dazu wäre es freventlich, die sich aus der Gnade ergebende Würde des Gebetes geringer zu achten als die Würde, die dem Gebet z. B. aus einer kirchlichen Beauftragung zukommt.

Was über die Würde des Gebetes gesagt wurde, gilt in gleicher Weise von seiner Wirksamkeit, da ja diese an jener ihr Maß findet, wenn wir von einer undurchschaubaren Verfügung Gottes absehen, durch die er in seinen Gaben und von daher in der konkreten Gebetserhörung reduplikativ als solcher (d. h. insofern das Gebet eben an die freie Barmherzigkeit Gottes appelliert und nicht nach Art eines Verdienstes vor Gott auftritt) absolut frei bleibt und an keine Verpflichtung gegen den Menschen oder die Kirche gebunden ist.

5. Über die Mehrung des Wertes des Gebetes

Da die den Menschen vergöttlichende Gnade einer Vermehrung fähig ist, nehmen Würde, Verdienstlichkeit und Bittkraft des Gebetes in demselben Maß wie die Gnade zu. Wenn also (umgekehrt) Würde und Wirksamkeit des Gebetes gesteigert werden sollen, kann dies nur durch eine Vermehrung der heiligmachenden Gnade erreicht werden. Dies kann — neben Sakramentenempfang und verdienstlichen Werken — auch durch das Gebet selbst erfolgen. Beim eifrigen und intensiven Gebet stehen Vermehrung der Gnade und des Gebetswertes selbst im Verhältnis einer wechselseitigen Ursächlichkeit; durch den Akt nimmt nämlich die Potenz selbst zu, und wenn die Potenz zunimmt, steigert sich der Akt selbst. Unter die Hilfsmittel und Anregungen, durch die sich Eifer und Intensität des Gebetes steigern lassen, kann man auch (*suppositis supponendis*) das Bewußtsein rechnen, seitens der kirchlichen Hierarchie zu diesem Gebet beauftragt und rechtlich verpflichtet zu sein. Aber die bloße Verrichtung des Breviers durch jemanden, dem die heiligmachende Gnade fehlt, und der keinen inneren Akt der *religio* aus (aktueller) Gnade heraus setzt, besitzt keinen Wert vor Gott, wenn auch vielleicht durch diese bloß äußerliche Rezitation das Gebot der Kirche noch erfüllt wird und so dieses Gebet als „im Namen der Kirche" geschehen bezeichnet werden kann[6]. Sollte jemand einwerfen, der kirchliche Auftrag zum Breviergebet erfordere dessen verdienstliche Verrichtung im Stand der

[5] So daß indirekt z. B. diese Delegation seitens der kirchlichen Obrigkeit die Intensität beeinflußt, mit der jemand seine Würde der Gotteskindschaft im Gebet vollzieht.

[6] Siehe n. 3; n. 8.

Gnade, würde er unsere Behauptung bestätigen und nicht bestreiten. Dazu darf nicht vergessen werden, daß auf Grund der formalen Prädefinition, mit der Gott seine Kirche immer auch subjektiv heilig will, es immer und überall eine genügende Anzahl von Menschen gibt, die ein von der Kirche aufgetragenes Gebet tatsächlich im Gnadenstand verrichten; und daher wird das Ergebnis jenes Auftrags der Kirche im allgemeinen auch vor Gott bestehen können. Doch dies alles leugnet die Tatsache nicht, sondern beweist sie, daß nämlich die Würde des von der Kirche aufgetragenen Gebetes letztlich aus der Würde der Gnade stammt und keine andere und davon verschiedene Quelle hat.

6. Das Gebet des Gerechtfertigten, insofern es in der Kirche und durch die Kirche geschieht

Jene Vergöttlichung des Menschen durch die geschaffene und ungeschaffene Gnade Christi bringt von selbst — in gleichem Verhältnis und Grad — eine Vereinigung mit Christus als Haupt seines mystischen Leibes mit sich, der die Kirche ist. Die Vergöttlichung und die Einigung mit Christus sind nichts als zwei untrennbare Aspekte derselben Rechtfertigung. Ein Begriff kann einfach durch den anderen ersetzt werden. Was daher über Natur und Wert des übernatürlichen Gebetes gesagt worden ist, kann auch aus der Vereinigung des betenden Gläubigen mit Christus abgeleitet werden. Insofern diese gnadenhafte Vereinigung mit Christus eine Vereinigung mit dem mystischen Leib Christi einschließt, der die Kirche ist, kann dieser Wert des Gebetes mit Recht eine Folge der Vereinigung des Beters mit der Kirche genannt werden.

Hier erhebt sich eine Schwierigkeit, die, wenn sie auch großteils terminologisch und nicht sachlich ist, doch nicht geringgeschätzt werden darf, sondern sorgfältig geprüft werden muß. In neueren Äußerungen des Lehramtes werden wir geheißen (terminologisch) den mystischen Leib Christi und die katholische Kirche zu identifizieren[7]. Wenn wir uns an diese Terminologie halten, können wir nur jene Menschen Beter in und mit dem „mystischen Leib Christi" nennen, die auch „sichtbar" (d. h. durch Taufe, äußeres Bekenntnis des wahren Glaubens und Unterwerfung unter die Autorität der Kirche) Mitglieder der Kirche sind, nicht aber jene, die, obwohl sie gerechtfertigt (vielleicht sogar getauft) sind[8], nicht zur sichtbaren Gestalt der Kirche gehören. Nichtsdestoweniger gehören auch solche (gerechtfertigte Heiden und nichtkatholische getaufte Christen guten Willens, die daher als gerechtfertigt betrachtet

[7] D 2319; Enzyklika „Mystici Corporis": AAS 35 (1943) 193f.

[8] Ein solcher Fall ist augenscheinlich möglich. Es gibt nämlich solche, die durch das (sogar einschlußweise) Votum der Taufe gerechtfertigt werden (D 413; 796; 807; 849; 898; 1031; 1677; Brief des Hl. Offiziums an Kardinal Cushing: American Ecclesiastical Review 77 (1952) 307–311. Vgl. außerdem: A. Card. Bea, Il cattolico di fronte al problema dell' unione dei cristiani: La Civiltà Cattolica 112, 1 (1961) 113–129.

werden können) in irgendeinem wahren Sinn zur Kirche. Wenn es nämlich ekklesiologischer Nestorianismus ist, innerhalb des Gesamtbegriffs „Kirche" nur jene Merkmale aufzuzählen, die zur sozialen und äußeren Struktur der Kirche gehören, und in jenem Begriff die innere „Beseelung" der Kirche durch den Heiligen Geist zu übergehen, dann kann man nicht sagen, daß jene einfach schlechthin außerhalb der Kirche sind, die diesen Geist dieser Kirche besitzen und daher von jener übernatürlichen „Entelechie" beherrscht werden, die, wenn sie zu ihrer vollen Auswirkung gelangt, sichtbare Mitglieder der sichtbaren Kirche schafft und so „historisch" greifbar, d. h. in der Ordnung von Zeit und Raum und der menschlichen Gesellschaft das sichtbar werden läßt, was sie vielleicht schon vorher in den Herzen bewirkt hatte, nämlich die Vereinigung mit Christus und so auch mit seinem mystischen Leib. Das gilt noch mehr von den gerechtfertigten Nichtkatholiken, die eine gültige und fruchtbare Taufe empfangen haben. Daher besitzt auch ihr Gebet (absolut gesprochen, d. h. wenn man das Gebet nach seinem letzten Maßstab von Würde und Wert beurteilt, der die Gnade ist), obwohl sie nicht einfachhin sichtbare Mitglieder der sichtbaren Kirche sind, dieselbe Würde und denselben Wert wie das Gebet der Mitglieder im strengen Sinn. Denn das Gebet dieser empfängt seine höchste und entscheidende Würde aus jener Gnade und jener Verbindung mit Christus und seinem mystischen Leib, womit auch jene gerechtfertigten Nichtkatholiken beschenkt sind, und gerade nicht aus ihrer juridischen und äußeren Verbindung mit der Kirche. Daher darf man auch den „außerhalb" der Kirche Gerechtfertigten jene Würde und jenen Wert des Gebetes nicht absprechen, den wir dem Gebet der Katholiken zugeschrieben haben. Jedenfalls muß man hinsichtlich ihres Gebetes folgendes beachten: Wenn ihr inneres Gebet (das an sich übernatürlich ist und aus der Gnade heraus geschieht, wenn es ein solches sein soll) nach außenhin (sogar durch einen an sich falschen Kult) sichtbar wird, legt es, insofern es übernatürlich ist, nicht für eine falsche Religion Zeugnis ab, sondern im Grunde genommen für die katholische Kirche; genauso wie bei der gültigen und fruchtbaren Taufe, die außerhalb der Kirche und nur dem äußeren Schein nach in einer nichtkatholischen Gemeinschaft als solcher gespendet wird.

Die Einheit des Beters mit der sichtbaren Kirche als solcher vermittelt an sich und direkt seinem Gebet keinen höheren übernatürlichen Wert über jenen hinaus, der jedem Gebet eines Menschen im Gnadenstand zukommt (der *ex supposito* dasselbe Ausmaß heiligmachender Gnade besitzt). Aber die sichtbare Kirchengliedschaft als solche kann aus vielen Gründen den Wert des Gebetes positiv beeinflussen. Es besteht nämlich kein Zweifel darüber, daß die sichtbare und hierarchische Kirche als solche auf viele Weise dazu beiträgt, die vergöttlichende Gnade des Menschen zu vermitteln und zu vermehren: durch Leitung, Ermahnungen, Vorschriften, gemeinsames Gebet, Sakramente, Beispiele beeinflußt

die sichtbare und hierarchische Kirche die Erteilung und die Ve
mehrung der Gnade (innerhalb und außerhalb des Gebetes selbs
und auf diesem Weg den Wert des Gebetes selbst vor Gott.

7. Über das gemeinsame Gebet

a) Im gemeinsamen Gebet der Gläubigen wird erstens au
der Natur der Sache heraus ein Wesenszug jedes christliche
Gebetes verwirklicht und ausdrücklich sichtbar gemacht: die not
wendige Einheit des Beters mit Christus und der Kirche und s
mit allen, die durch denselben Heiligen Geist beseelt werden. Au
diesem Grund und aus der Verheißung Christi (Mt 18, 19f) besitz
das gemeinsame Gebet eine besondere Wirksamkeit. Konkret ge
sprochen hat ein solches Gebet deswegen diese besondere Wirk
samkeit, weil es aus seiner Natur heraus und wegen der besondere
aktuellen Gnaden, die ihm auf Grund der Verheißung Christ
verliehen sind, daraufhin angelegt ist, mit größerem Eifer und da
her aus einer vermehrten heiligmachenden Gnade der einzelne
Beter vollzogen zu werden (mit jener wechselseitigen Kausalitä
zwischen dem Gebet als Akt der Gnade und der Gnade als Potenz
die das Maß dieses Aktes bildet; vgl. n. 5). Da einerseits die Ge
meinschaft als solche kein physisches Subjekt ist, das der heilig
machenden Gnade fähig ist, und da anderseits der eigentliche
Wert des Gebetes ausschließlich nach der heiligmachenden Gnade
und der Intensität der Verwirklichung dieser Gnade bemessen ist
gibt es keine andere Erklärung der besonderen Würde des Gemein
schaftsgebetes, wenn man nicht Sozialgebilde willkürlich zu Hypo
stasen machen will.

b) Das gemeinsame Gebet der Gläubigen hat zweitens
aus einem anderen Grund, eine besondere Wirksamkeit vom
mystischen Leib Christi her. Gott geht den einzelnen mit seinem
Heilswillen nach, indem er sie insofern sieht, will und vollendet
als sie Glieder jener Gemeinde der zu Rettenden sind, die sich
Gott in ewiger Vorausbestimmung in der Einheit und Harmonie
dieser Gemeinschaft, in der Verschiedenheit und wechselseitigen
Abhängigkeit ihrer Glieder als ewiges Reich und mystischen Leib
Christi (= als triumphierende Kirche) erwählt hat. Insoweit diese
Einzelnen Mitglieder dieses Reiches Gottes sind, dessen Anfang
die auf Erden pilgernde Kirche ist und das dennoch alle Aus
erwählten umfaßt, gewährt ihnen Gott auch aktuelle (wirksame)
Gnaden für das Gebet (natürlich nach seinem Wohlgefallen, wo
mit er selbst dieses ewige Reich in seiner Vielfältigkeit begründet).
Daher hängt jeder einzelne in seinem Gebet (das, wenn es geschieht,
immer auf Grund wirksamer Gnaden vollzogen wird) von allen
ab. Das gilt zwar von jedem Gebet. Weil aber diese Abhängigkeit
vor allem erkennbar und offenkundig wird beim gemeinsamen
Gebet und weil gerade aus diesem Grund Christus diesem Gebet
besondere Gnaden verhieß, erhält das gemeinsame Gebet viele
Gnaden aus dem mystischen Leib Christi, der durch die betende
Gemeinschaft selbst verwirklicht und offenbar wird. Was wir

sagten, gilt von jedem Gebet der Christgläubigen, das sich gemeinsam in legitimer Weise vollzieht, aus der Natur der Sache heraus, und gilt nicht nur von jenem Gebet, das im besonderen Auftrag der hierarchischen Kirche geschieht.

8. Über das Gebet als Akt der Kirche

In dieser Frage ist zweierlei mit gleicher Sorgfalt zu vermeiden: einmal, daß die Kirche als Gemeinschaft vieler substantieller Wesen selbst hypostasiert wird, als ob sie selbst ein substantielles Seiendes wäre, und zum anderen, daß diese Einheit der Kirche und ihrer Glieder geringgeschätzt wird, als ob diese eine Kirche keine wirkliche Realität wäre, sondern eine bloße Fiktion.

a) Von einem Akt der Kirche kann in mehrfacher Hinsicht die Rede sein.

α) Akt der Kirche kann man mit Recht jenen Akt eines Menschen nennen, mit dem dieser in der sichtbaren Kirche entweder die *potestas iurisdictionis* oder die *potestas ordinis* ausübt. Je größer die entsprechende Gewalt ist, je absoluter sie ausgeübt wird, um so mehr kann dieser aus der *potestas iurisdictionis* oder *ordinis* erfließende Akt ein Akt der Kirche selbst genannt werden. Dieser Akt geht formal als solcher nicht aus der heiligmachenden Gnade hervor, da ihn auch ein Sünder, der diese Gewalt in der Kirche besitzt, setzen kann. Ein solcher Akt ist Akt der Kirche als sichtbar und hierarchisch verfaßter. Denn wenn er auch physisch der Akt eines einzelnen Menschen ist, wird sein Akt mit Recht Akt der Kirche selbst genannt, weil er diesen Akt setzt, insofern er zu den Trägern der Gewalten gehört, die Christus seiner Kirche als solcher verliehen hat. Davon gleichsam abgeleitet kann man sekundär auch jene Akte solche der Kirche nennen, die von einem einfachen Kirchenglied gesetzt werden, insofern dieses einen Auftrag der kirchlichen Hierarchie ausführt. Die Kirche wird nämlich durch einen solchen Auftrag und Befehl irgendwie die Urheberin dieses Aktes, der daher in etwa der Kirche selbst zugeschrieben werden kann.

β) Aber nicht nur der Akt eines Menschen, der eine solche sakramentale oder hoheitliche Gewalt in der Kirche hat, kann Akt der Kirche genannt werden. Jeden Heilsakt irgendeines Kirchengliedes kann man in einem wahren Sinn Akt der Kirche heißen; er entstammt nämlich der Gnade, die immer kirchlichen Charakter trägt, er wirkt sich positiv auf den ganzen mystischen Leib Christi aus und macht (mit seinem, wenn auch bescheidenen Beitrag) die sichtbare Kirche zu jenem über den Völkern aufgerichteten Zeichen (D 1794), als welches die Kirche selbst auch das Zeugnis ihres göttlichen Ursprungs ist. Denn jeder Heilsakt ist auf seine Weise ein Beitrag zu jener unerschöpflichen Heiligkeit und Fruchtbarkeit in allem Guten[9], wodurch die Kirche jenes Zeichen wird. Aus dieser Erklärung des ersten Vaticanums geht klar hervor, daß sich die

[9] D 1794.

Kirche alle übernatürlichen Verdienste der einzelnen Christen als Zeugnisse der Heiligkeit der Kirche selbst zuschreibt. Dasselbe ergibt sich aus der Lehre vom sogenannten „Kirchenschatz" (D 550—552; 740a; 757; 1541), der durch die Verdienste und Genugtuungen Christi und aller Gerechten gebildet wird. Wären nämlich jene Akte nicht in einem wahren Sinn Akte der Kirche, könnte der verdienstliche und genugtuende Wert von ihnen allen nicht einen „Schatz" konstituieren, über den sie selbst verfügen könnte, da sie doch in dieser Angelegenheit nicht über eine fremde, sondern über ihre eigene Sache verfügt. Deshalb müssen unleugbar alle im Gnadenstand geschehenen Akte der Christen in einem wahren Sinn Akte des mystischen Leibes Christi sein und heißen. Denn Glieder der Kirche als des mystischen Leibes Christi sind nicht nur die Leiter der Kirche, sondern alle Christen. Da aber die Akte der Glieder grundsätzlich Akte des Leibes selbst sind und es im allgemeinen keine anderen Akte der Glieder des mystischen Leibes gibt außer den guten Werken und Gebeten der Gläubigen, heißen diese mit Recht Akte des mystischen Leibes. Und weil Leib Christi und Kirche dasselbe bedeuten, haben die verdienstlichen Akte der Gläubigen im Gnadenstand als Akte der Kirche selbst zu gelten. Das gilt *a fortiori* von jenen Akten, die ausdrücklich eine soziale Beschaffenheit aufweisen. Aber eine solche Unterscheidung zwischen nur „privaten" und ausdrücklich „sozialen" Akten ist nicht wesentlich. Im Reich Gottes gibt es nämlich keinen Akt, der vor Gott einfachhin „privat" oder bloß „individuell" ist. Wenn sich die Sache nicht so verhielte, würde die Kirche entweder mit der Hierarchie gleichgesetzt, — während in Wirklichkeit auch die Laien Glieder der Kirche und nicht nur Objekte der Hirtensorge des Klerus sind, — oder dieser Kirche würde, soweit sie auch aus Laien besteht, jeder Akt abgesprochen. Beides aber ist falsch.

γ) Vergleicht man die beiden unter α) und β) aufgezählten Arten von Akten der Kirche miteinander, ist folgendes zu sagen: die Akte der Hierarchie (des Klerus) sind in verschiedener Weise, aber ganz darauf hingeordnet, jene Akte hervorzurufen, zu leiten und zu intensivieren, die von Gliedern der Kirche aus der vergöttlichenden Gnade Christi gesetzt werden. Jene „hierarchischen" Akte werden zwar im Namen der Kirche (und Christi) gesetzt, aber zu dem Zweck, daß das übernatürliche Leben Christi in den Gliedern der Kirche bewahrt und gefördert wird. Das wird am deutlichsten an den Sakramenten: die Spendung der Sakramente ragt ohne Zweifel am meisten unter den Akten hervor, die von der Hierarchie der Kirche im Namen der Kirche und Christi als Akte dieser Hierarchie der Kirche gesetzt werden. Aber diese ganze Sakramentenspendung erreicht ihr Ziel nur im Glauben und der Liebe der einzelnen Glieder der Kirche, denen durch diese Sakramente die Gnade für dieses ihr göttliches Leben gespendet wird. Hinsichtlich des Wertes beider Akte (α und β) je in sich und im Vergleich untereinander ist an das zu erinnern, was schon oben gesagt wurde.

b) Daher ist zu sagen:

α) Jedes übernatürliche Gebet, das aus der Gnade Christi und daher in seinem mystischen Leib geschieht (auch wenn es nach außen hin als „privat" erscheint), kann mit Recht ein Akt der Kirche genannt werden. Dazu ist nicht erforderlich, daß dieses Gebet ausdrücklich und konkret von der kirchlichen Hierarchie aufgetragen werde. Wie die Kirche erklärt, alles heilige Tun und Leiden ihrer (christgläubigen) Glieder sei ihr selbst zuzuschreiben und sei Kundmachung ihrer eigenen Heiligkeit und Fruchtbarkeit, so ist dasselbe im besonderen vom Gebet der Gläubigen zu sagen.

β) Dasselbe (in höherem Maß, nicht in spezifisch anderer Art) ist *a fortiori* vom gemeinsamen Gebet der Gläubigen zu sagen, auch von jenem, das man nach dem heute gebräuchlichen strengsten Liturgiebegriff nicht „liturgisch" nennen darf[10]. In jedem solchen gemeinsamen Gebet erscheint nämlich sichtbar das, was zum Wesen jeden Gebetes gehört: daß es aus der Gnade des mystischen Leibes heraus geschieht; daß in ihm, aus der Natur der Sache heraus wirksam, der eigentliche Grund dieses Gebetes erstarkt und wächst, nämlich die Verbindung des Beters mit Christus und der Kirche aus der Gnade Christi heraus; daß die gemeinsame Frucht dieses Gebetes, das die Verbindung mit Christus und der Kirche stärkt, notwendig auch der ganzen Kirche zugute kommt. Mit Recht gilt also dieses gemeinsame Gebet als Akt der Kirche zum Nutzen der Kirche. Da sich dies aus der Natur der Sache ergibt, ist dazu nicht nötig, daß dieses gemeinsame (und zwar legitim geschehene) Gebet ausdrücklich von der kirchlichen Hierarchie aufgetragen wird. Wenn also (über diese Sache brauchen wir hier nicht zu sprechen) Liturgie nur jene gemeinsame Gottesverehrung der Gläubigen genannt wird[11], die ausdrücklich von der höchsten Autorität angeordnet und gesetzlich geregelt wird, darf man schlicht behaupten, daß auch das „außerliturgische" gemeinsame Gebet der Gläubigen Akt der Kirche heißen kann und muß.

Diesem Akt der Kirche fügt ein ausdrücklicher liturgischer Auftrag der Kirche keine höhere Würde vor Gott hinzu, da es keine größere gibt als jene, die der Hl. Geist mit seinen unaussprechlichen Seufzern dem Gebet verleiht. Der ausdrückliche Auftrag der Kirche zielt bei der Regelung der Liturgie ja letztlich gerade daraufhin ab, daß jenes gemeinsame Gebet der Gläubigen tatsächlich und würdig und häufig geschehe. Das liturgische Gebet ist also nicht ein an sich größerer und intensiverer Akt der

[10] Vgl. CIC can. 1257; D 2298; Enzykl. „Mediator Dei"; siehe dazu: A. Stenzel, Cultus publicus. Ein Beitrag zum Begriff und ekklesiologischen Ort der Liturgie: ZkTh 75 (1953) 174–214; C. Vagaggini, Theologie der Liturgie (Einsiedeln 1959) 28ff; J. A. Jungmann, Der Gottesdienst der Kirche (Innsbruck 1955) 1–8; J. H. Miller, Fundamentals of the Liturgy (Notre Dame, Indiana 1960) 24f.

[11] D 2298.

Kirche als solcher, insofern die Kirche der vom Hl. Geist durchseelte Leib Christi ist, sondern ist darüber hinaus ein Akt der Kirche, insofern sie eine sichtbar und hierarchisch geordnete Gemeinschaft ist; der Akt des Untergebenen, der im Auftrag irgendeiner gesellschaftlichen Autorität geschieht, wird ja mit Recht auch dieser Autorität und so der Gesellschaft, die sich auf diese Autorität gründet, zugeschrieben und wird ihr Akt. Das bestreitet nicht, sondern bestätigt, daß jene Akte der Mitglieder einer Gesellschaft, die sich legitim nur unter der ausdrücklichen Führung und Leitung einer Gesellschaftsautorität vollziehen können (z. B. das Meßopfer als höchster Kultakt der ganzen Kirche), notwendig durch Gesetze der entsprechenden Gesellschaft geregelt werden, z. B. durch die liturgischen Gesetze der Kirche und ihrer höchsten Autorität. Aber auch in diesem Fall gibt es einen doppelten Grund, warum man diesen Kult Akt der Kirche selbst nennen kann: der letzte, tiefste und sublimste Grund liegt darin, daß das Meßopfer (natürlich unter der notwendigen Führung des Priesters[11a]) von Gläubigen gefeiert wird, die durch die Gnade Christi im einen Leib Christi geeint sind und aus dieser Vereinigung heraus das Opfer Christi als ihr eigenes darbringen; der andere, äußerliche und zweitrangige Grund besteht in der ausdrücklichen (in diesem Fall notwendigen) liturgischen Bevollmächtigung seitens der kirchlichen Obrigkeit. Der erste Grund geht zurück auf die unsichtbare Einheit aller in der Gnade (welche Einheit auch zu den konstituierenden Elementen der Kirche selbst gehört); der zweite sieht auf die äußere und „sichtbare" (soziale) Einheit der Gläubigen. Dieser verhält sich zu jenem wie das sakramentale Zeichen (*sacramentum*) zur sakramentalen Gnade (*res sacramenti*). Weiters: wenn die Kirche selbst durch ihren Auftrag und ihre Gesetze gewisse Gebete befiehlt und ordnet, weiß man von diesen sicherer als bei sogenannten „Privat"gebeten, daß sie auch in ihrer „Objektivität" (d. h. insofern wenn man von der subjektiven guten Absicht des Beters absieht) „objektiv" Gott gefallen. Wie z. B. ein unwürdig gesetzter oder empfangener sakramentaler Ritus eine gültige objektive Verheißung der Gnade seitens Gottes bleibt, so bleibt der äußere Akt des von der Kirche geordneten Gebetes objektiv legitim und wird als solcher gewußt, was man vom Privatgebet auch dann nicht mit derselben Sicherheit behaupten kann, wenn man es allein in seiner Objektivität betrachtet. Aber diese objektive Legitimität ist als ganze auf den subjektiven Akt des wahrhaft („innerlich") aus der Gnade Gottes Betenden hingeordnet und erreicht nur in einem solchen Gebet „in Geist und Wahrheit" ihr eigentliches Ziel. Diese objektive Wertigkeit des

[11a] Wobei der Priester wiederum der kultische Repräsentant Christi als des Hauptes der Kirche und so aller Gläubigen ist, sodaß, wo Christus opfert (und die Kirche dieses Opfer darstellt), ein Akt auch der Kirche gegeben ist (Pius XII. „Mediator Dei": AAS 39 [1947] 556). Aber Christus ist eben auf doppelte Weise Haupt der Kirche (durch Gnade und in der sozialen Dimension), und darum wird von dieser Seite her das Gesagte nur bestätigt.

streng liturgischen Gebetes kann rein als solche niemals jenen Wert des Gebetes ersetzen, den Gott letztlich beabsichtigt, den nämlich, der aus einem reinen und demütigen Herzen herkommt. Diese objektive Wertigkeit bildet für sich allein genommen kein legitimes Ziel eines menschlichen Aktes.

Zwar wissen wir, daß das Lehramt der Kirche in jüngster Zeit mehrmals dem liturgischen Gebet „eine größere Kraft und Gewalt[12]" als dem Privatgebet zugeschrieben und gesagt hat: „weil das liturgische Gebet ein öffentliches Flehen der hehren Braut Jesu Christi ist, übertrifft es die Privatgebete an Vortrefflichkeit[13]". Das wird durch unsere Behauptungen nicht bestritten. Schon oben wurde darauf hingewiesen, daß man einen zweifachen Wert des Gebetes unterscheiden kann. Außerdem ist zu beachten, daß der vom Lehramt angestellte Vergleich zwischen „privatem" und „liturgischem" Gebet jenes „liturgische" Gebet meint, das faktisch von Gliedern im Gnadenstand verrichtet wird; das heißt aber ein liturgisches Gebet, das auch jenen sublimsten Wert besitzt, den wir dem Gebet aus übernatürlicher Gnade zugeschrieben haben. Diesem, zugleich übernatürlichen und liturgischen Gebet wird mit Recht eine größere Würde als dem privaten zugesprochen, das als „privates" nicht auch jenen Wert hat, der dem liturgischen Gebet vom Auftrag und von dem liturgischen Gesetz der Kirche her zukommt. Aber dieser dem liturgischen Gebet hinzugefügte Wert ist, als solcher allein betrachtet, unvergleichlich geringer als der Wert, der dem Gebet zukommt, das und insofern es im Heiligen Geist geschieht. Schon oben wurde betont, die „existentielle" (wenn man so sagen darf) Kraft und Wirksamkeit dieser kirchlichen Delegierung als solcher dürfe beim Gebet nicht überschätzt werden. Wenn nämlich jemand im Heiligen Geist betet, betet er aus dem Motiv der Liebe heraus, d. h. wegen der in sich selbst liebenswerten Güte Gottes, und stellt sich ganz auf die Verherrlichung Gottes ein und stellt sich vor die unendliche Majestät Gottes selbst. Alles das geschieht in jedem Akt dessen, der betet und darum auch die Zielrichtung und die Motive dieses Gebetes notwendig ordnet und gleichsam „hierarchisiert", weil der Beter in jedem Gebet, und nicht nur im liturgischen, Glied der Kirche ist, da er ja nur als solches Glied zum Thron der Gnade hintreten darf. Der Wert der juridischen Beauftragung seitens der Kirche muß daher in dieser Fülle der Zwecke und Motive des übernatürlichen Gebetes, die dem Beter notwendig in irgendeiner Stufe der Bewußtheit gegeben ist, absolut untergeordnet und sekundär genannt werden, wenn er mit dem letzten Grund verglichen wird, der dem Gebet seine Würde verleiht, nämlich mit dem Heiligen Geist selbst, der den Gerechtfertigten geschenkt ist und in seinem Gebet vor Gott für ihn eintritt.

---

[12] AAS 28 (1936) 19: Pius XI. in der Enzyklika „Ad catholici sacerdotii".

[13] AAS 39 (1947) 537: Pius XII. in der Enzyklika „Mediator Dei".

9. Über den Begriff ‚*opus operantis Ecclesiae*', insofern er auf das Gebet angewandt wird

Aus dem bis jetzt Gesagten wird auch verständlich, was man sich richtig unter dem *opus operantis Ecclesiae* zu denken hat, von dem man sagt, daß es allein in dem Gebet gegeben ist, das entsprechend dem von der Kirche gegebenen liturgischen Gesetz geschieht[14].

a) Jenes Gebet kann (erstens) *opus operantis Ecclesiae* genannt werden, das und insofern es auf Befehl und nach den liturgischen Normen der hierarchischen Kirche geschieht, obwohl es, wenn es von einem unbußfertigen Sünder geschieht, keine verdienstliche Kraft und keinen Gott formal verherrlichenden Wert besitzt. Dieses Gebet als solches hat vor Gott keinen Wert, der neu zu dem Wert formaler Verherrlichung Gottes hinzukäme, der in der Kirche als notwendig heiliger schon immer gegeben ist, wenn es auch im eben genannten Sinn *opus operantis Ecclesiae* ist. Es kann zwar auch ein solches Gebet objektives Zeichen jenes dauernden Eintretens und Fürbittens sein und bleiben (und gerade so *opus operantis Ecclesiae* genannt werden), mit dem die Kirche in ihren Gerechten und Heiligen immer durch das im Gnadenstand verrichtete, verdienstliche Gebet für alle ihre Glieder eintritt; auf dieses Eintreten und Fürbitten können sich alle Glieder der Kirche auch im Privatgebet immer berufen. Aber dieses Zeichen als solches vermehrt nicht die Macht dieses ununterbrochenen Bittgebetes, wie es geschehen würde, wenn dieses amtlich-liturgische Gebet von einem Gerechtfertigten verrichtet würde. Jene Fürbitte der Kirche, die auf Grund göttlicher Prädefinition und göttlicher wirksamer Gnade in der Kirche immer gegeben ist, steht immer jedem (recht Disponierten) zur Verfügung, für den ein solches Gebet eines gnadenlosen oder bei seinem Tun religiös gänzlich unbeteiligten Priesters (der z. B. einen Segen aus dem Rituale ohne irgendwelche Andacht rezitiert) verrichtet wird, aber diese Fürbittkraft der Kirche stammt nicht aus dieser Gebetsverrichtung dieses unfrommen Priesters. Wenn und insofern jemand, dem z. B. ein Sakramentale von einem solchen Priester gespendet wird, durch dieses objektive Zeichen dieser dauernden und unfehlbaren Fürbitte der Kirche (die keineswegs nur durch streng liturgische Gebete geschieht) faktisch zu einer größeren Andacht als vorher und daher zu größerer Disposition veranlaßt wird (was leicht geschehen kann), dann trägt dieser aus der unfehlbaren Fürbitte der Kirche, auf die er sich mindestens einschlußweise durch ein so empfangenes Sakramentale beruft, größeren Nutzen davon, als wenn er sich z. B. nur im Privatgebet vor Gott auf diese Fürbitte der Kirche berufen hätte, obwohl auch das, wie gesagt, ihm immer

[14] C. Vagaggini, Theologie der Liturgie (Einsiedeln 1959) 86–91; J. H. Miller, Fundamentals of the Liturgy (Notre Dame, Indiana 1960); vgl. dagegen: J. A. Jungmann: ZkTh 83 (1961) 96–99.

offensteht und wirksam ist. Wenn jemand diesen als *opus operantis Ecclesiae* geschehenen Gebeten unabhängig von der Andacht des Beters und dessen, für den sie verrichtet werden, irgendeine Wirksamkeit zuschreibt, behauptet er faktisch (wenn auch vielleicht nicht mit Worten) ein *opus operatum*[15], ja eigentlich sogar mehr als ein Sakrament[16] (weil er eine Gnadenwirkung ohne jede vorausgesetzte Disposition behauptet, also im Grunde „magisch" denkt), was beides falsch ist.

b) Geschieht das Gebet tatsächlich im Gnadenstand, kann es (zweitens) *opus operantis Ecclesiae* genannt werden, insofern (obwohl wir dies für ein konkretes Gebet nicht mit absoluter Sicherheit feststellen können) dieses Gebet (das immer — mindestens einschlußweise — für alle in der Kirche bittet) aus jener formal prädefinierten wirksamen Gnade hervorgeht, mit der Gott seinen Willen ausführt, mit dem er absolut und wirksam die Kirche als ganze auch subjektiv unfehlbar heilig will; und insofern durch ein solches frommes Gebet der sogenannte „Kirchenschatz" vermehrt wird, der nicht auf Genugtuungen eingeengt werden darf, die für Strafreate zu leisten sind. Man muß sich also davor hüten, unter Berufung auf den Terminus *opus operantis Ecclesiae* dem Gebet schon allein von der kirchlichen Beauftragung her einen wahren und eigentlichen Wert vor Gott zuzuschreiben, der in Wirklichkeit nur dem in Gnade verrichteten Gebet zukommt, da ja auch hier das Zeichen der Sache (d. h. das unfromme Gebet, wenn es auch teilweise *opus operantis Ecclesiae* genannt werden kann) nicht mit der bezeichneten Sache selbst verwechselt werden darf: d. h. mit dem im Gnadenstand verrichteten Gebet, sei es, daß dies „im Namen der hierarchischen Kirche" geschieht, die es befiehlt, sei es als „Privatgebet".

10. Über das Breviergebet im besonderen

Das Gesagte gilt auch für die Verrichtung des Breviergebetes. Wenn und insofern der Christgläubige das Breviergebet im Stand der Gnade fromm verrichtet, betet er auch ohne besonderen Auftrag in, mit und für die Kirche und setzt einen Akt, der mit Recht Akt der Kirche (als des mystischen Leibes Christi) genannt werden kann. Das gilt *a fortiori* vom gemeinsam verrichteten Breviergebet auch ohne besondere Beauftragung seitens der hierarchischen Kirche. Die ausdrückliche Bevollmächtigung der Kirche verleiht dieser Verrichtung zusätzlich die Qualifikation „Akt der Kirche"

[15] Besonders da ein Gebet formal als solches sakramentales Zeichen sein kann (z. B. bei der Krankenölung).

[16] Denn das Sakrament selbst hängt in seiner tatsächlichen Wirkung von der Disposition des Empfängers als von seiner Bedingung und Materialursache ab. Dies zu übersehen klingt nach „Magie" und zöge mit Recht berechtigte Einsprüche der Protestanten nach sich, die schon das Tridentinum berücksichtigte (D 741; 797; 799; 849). Das gälte in verstärktem Maß, wenn dem liturgischen Gebet Kraft und Wirksamkeit unabhängig von der Disposition des Beters zugeschrieben würde.

auch in der Dimension der sichtbaren Gesellschaft der Kirche; aber diese Qualifikation macht weder in erster Linie das Gebet zum Akt der Kirche, noch verleiht es ihm einen höheren Wert als jenen, der ihm aus der Verbindung mit Christus in der Gnade zukommt. Daher fügt der Auftrag zum Breviergebet seitens der kirchlichen Autorität — diese Delegierung besteht bei den Trägern der höheren Weihen und bei (vielen) Religiosen — diesem Gebet eine Verpflichtung hinzu, verändert oder steigert die innerste Natur dieses Gebetes aber nicht im eigentlichen Sinn. Daher braucht dort nicht notwendig eine solche ausdrückliche Delegation hinzugefügt werden, wo eine neue Verpflichtung faktisch nicht auferlegt werden kann oder sich nicht empfiehlt, weil sich von daher ein häufigeres oder intensiveres Gebet nicht erhoffen läßt.

11. Über die im Namen der ganzen Kirche gefeierte Messe

In der Kirche gab es immer die Glaubenslehre, daß jedes Meßopfer (auch die sogenannte „Privatmesse") ein kultischer Akt der Kirche und nicht irgendeiner Privatperson allein sei (z. B. des Priesters selbst als einzelner und privater Person). Aber es ist fraglich, in welchem genaueren Sinn dies zu verstehen sei. Zunächst ist offensichtlich, daß jeder kultische Akt jedes Gliedes der Kirche, das im Stande der Gnade ist, ein verdienstliches Werk ist, das dem segensreich ist, der diesen Akt setzt (durch Vermehrung der Gnade), und von daher zugleich dem ganzen mystischen Leib zum Guten gereicht. Außerdem ist klar, daß dem die Messe Mitfeiernden aus seiner Mitfeier der Messe *ex opere operato* aktuelle Gnaden zukommen, durch die der kultische Akt dieses Assistierenden selbst hinsichtlich seiner Würde und seines übernatürlichen Verdienstes wächst. Um so mehr ist dies zu sagen von den kultischen Akten derer, die zugleich zur Feier desselben Opfers vereint sind und durch jene Akte ein bestimmtes Meßopfer darbringen. Wenn und insofern wir von diesem Wert und dieser Wirkung (auch der „sozialen") jeder Messe absehen, darf man nicht sagen, daß durch die einzelnen Messen ein neuer „Wert" entsteht, der sich unterscheidet von jenem unendlichen Wert des einen blutigen Kreuzesopfers, der durch die Messe gegenwärtig gesetzt wird, d. h. in ihr enthalten ist, von der Kirche im Opfer durch die feiernden Gläubigen gleichsam vor Gott hingestellt wird, dessen Kraft von Gott den Gläubigen, die die Messe feiern, als Gnade angeboten wird und in ihnen seine tatsächlichen Wirkungen *‚in actu secundo'* ausübt, wenn und in dem Maße die Gläubigen durch ihre (wachsende) Disposition dieser Wirkungen fähig sind. Obwohl nämlich die einzelnen Meßopfer ebensoviele Akte Christi selbst sind[17], insofern dieser beim Abendmahl als Hoherpriester die Kirche beauftragte,

[17] Vgl. z. B. die Ansprachen Pius XII. vom 31. 5. 1954 und 2. 11. 1954: AAS 49 (1954) 313–317; 668–670. Zur Interpretation dieser Texte vgl.: K. Rahner, Die vielen Messen als die vielen Opfer Christi: ZkTh 77 (1955) 94–101.

in seinem eigenen (Christi) Namen Christus durch einen liturgischen Akt dem Vater aufzuopfern, setzt der im Himmel verklärte Christus in der Messe nicht physisch neue Akte, die durch multiplizierte liturgische Opfer der Kirche multipliziert werden. Also wird hinsichtlich des verdienstlichen, erlösenden und Gott verherrlichenden Aktes Christi der Wert der Messe nicht dem Wert des blutigen Opfers hinzugefügt, sondern die Messe bietet eben diesen einzigen und unendlichen Wert Gott dar und wendet ihn den Menschen zu. Wenn und insofern zusätzlich ein neuer Wert der Messe hinzukommt, der der ganzen Kirche nützt, kommt jener Wert aus den Akten der Aufopferung, insofern sie Akte sowohl des Priesters, der die Messe verdienstlich feiert, als auch der bei der Messe Anwesenden sind. Dies sind nämlich Akte, die Gott verherrlichen, insofern sie einerseits aus der Kraft des Opfers des Kreuzes Christi hervorgehen und anderseits vom Akt Christi am Kreuz verschieden sind, der in Ewigkeit Gott dem Vater dargebracht wird; und daher werden diese wirklich durch die Zahl der Messen vermehrt. Insofern sie übernatürlich verdienstliche Akte einiger, nämlich der die Messe Feiernden, sind, nützen sie dem ganzen mystischen Leib Christi. Daher gereicht jede Messe zum Nutzen der gesamten Kirche. Dies ist die einzige grundlegende Art, womit die einzelne Messe der ganzen Kirche nützt. Man darf nämlich nicht meinen, daß jede Messe in diesem Sinn „im Namen der ganzen Kirche" dargebracht wird, als ob die ganze Kirche das unmittelbare Subjekt wäre, das durch den Akt opfert oder die Früchte der Messe empfängt. Der ewige und unendliche Wert des Kreuzesopfers betrifft unmittelbar und dauernd alle Menschen, am meisten die Getauften und so vor allem die ganze Kirche; aber genau dieser Wert wird von jenen auf sakramentale Weise gleichsam dargebracht und jenen zugewendet, die bei diesem wirksamen Zeichen jenes blutigen Opfers anwesend sind, bei jenem Zeichen also, das eine bestimmte und eingegrenzte Stelle in Raum und Zeit einnimmt. Wie das Sakrament als solches (insofern es von der *res sacramenti*, d. h. von der Gnade unterschieden ist) unmittelbar nur dem zugewendet werden kann, der mit diesem Zeichen räumlich und zeitlich koexistiert, so ist auch die Sachlage beim Meßopfer als solchem zu denken, d. h. insofern es als Zeichen von der bezeichneten Sache (vom Wert des Kreuzesopfers selbst) unterschieden wird. Wenn in älteren Quellen gesagt wird, daß die Messe im Namen der Kirche dargebracht werde, daß die Kirche das Mahlopfer feiere, wird darunter die Orts-„kirche" verstanden, wie häufig schon bei Paulus. Denn genau die „Menge der Gläubigen", die ein bestimmtes liturgisches Opfer feiert oder jenes „heilige Volk", von dem als wirklich und liturgisch anwesendem der Kanon der Messe spricht, wird mit Recht „Kirche" genannt, weil diese Menge das in heiligem Kult tut, was der höchste Akt ist, mit dem von Gott die ganze Kirche beschenkt wird[18]. Daher

[18] Vgl. K. Rahner, Zur Theologie der Pfarre: H. Rahner, Die Pfarre, Freiburg 1956, 27–39.

erscheint „hier und jetzt" in der Handlung einer bestimmten Gemeinschaft, die die Messe feiert, die ganze Kirche, und konkretisiert sich in geschichtlicher Greifbarkeit. In diesem Sinn (außer jenem, von dem schon die Rede war) feiert die „ganze" Kirche die einzelnen Messen, nicht so, als ob die gesamte Kirche das unmittelbare Subjekt des konkreten liturgischen Opfers wäre oder alle Glieder der Kirche gleich unmittelbar Nutznießer der Meßfrüchte wären wie jene, die bei einer bestimmten Messe wirklich feiernd anwesend sind.

DIE *LEX CONTINENTIAE*

Eine problemgeschichtliche Studie über den Zölibat

Von Prof. Dr. L. Hödl, Bonn

Die Ehelosigkeit, zu der die lateinische Kirche (vom Subdiakonat an) den Klerus verpflichtet, ist in der Geschichte der Kirche und der Theologie je und je unter einem vielfach verschiedenem Gesichtspunkt betrachtet worden, und zwar sowohl der Sache wie auch dem verpflichtenden Charakter nach: Die Ehelosigkeit wurde als *continentia* (Enthaltsamkeit) und als *virginitas* (Jungfräulichkeit) verstanden; sie wurde als *donum* (Charisma) und als *virtus* (Tugend) bestimmt; sie wurde als *consilium* (Rat), als *lex* (Gesetz) und als *votum* (Versprechen) analysiert. In dieser umfassenden Betrachtungsweise ist die ganze Sinnfülle der klerikalen Existenzweise zu erhellen. Dabei ist notwendig auch die inwendige Dialektik zu bedenken, wie sie in den Stichworten *donum-virtus* und *consilium-lex-votum* zum Ausdruck kommt. Und je tiefer diese Dialektik verstanden wird, desto tiefer muß auch die umgreifende Einheit der priesterlichen Verhaltensweise begriffen werden. Diese sachliche Spannung ist zu allen Zeiten angesprochen worden; und diese Aussagen dienen der Erhellung der klerikalen Existenz.

I.

DIE ENTHALTSAMKEIT UND DIE JUNGFRÄULICHKEIT ALS CHARISMA UND ALS TUGEND

1. Das bekannte Herrenwort Mt 19,12b „...und es gibt Verschnittene, die sich selbst um des Himmelreichs willen verschnitten haben. Wer es fassen kann, der fasse es!" deutet die Ehelosigkeit als Verhaltensweise in der Nachfolge Christi[1]. Weil der Jünger Christi das Gottesreich als höchsten Wert und als alles beherrschende Wirklichkeit erkannt hat, und weil er diesen Anspruch des Himmelreiches vorbehaltlos und ungeteilten Herzens anerkennt, ist er für die Ehe untauglich geworden. Eben diese Erkenntnis des überragenden und fordernden Wertes des Himmelreiches und die Anerkennung dieses Anspruches ist nicht allen gegeben. Die Nachfolge Christi stellt dadurch die Ehe in Frage, daß Gott den Jünger in der Gefolgschaft durch die Gnade zum letzten Einsatz und zum ganzen Wagnis ruft.

In 1 Kor 7 bringt der Apostel Paulus diese Gegebenheit des Gottesreiches in ihrer Bedeutung für die christliche Gemeinde zur Sprache. Die Enthaltsamkeit erscheint dem Apostel als ein Hochziel der christlichen Ethik. Sie bestimmt seine eigene Existenz und er wünschte sie als Verhaltensweise aller. Doch die Enthaltsamkeit ist ein Charisma, eine Gnadengabe, die Gott nicht jedem verleiht. Sie kann darum auch nicht erzwungen werden, und sie kann aus

[1] Vgl. J. Blinzler, *Εἰσὶν εὐνοῦχοι*. Zur Auslegung von Mt 19, 12: ZNW 48 (1957) 254—270.

diesem Grunde kein Gesetz der kirchlichen Ethik sein, so gern die jene aszetische Gruppe in der Gemeinde Korinth gehört hätte, die sich brieflich an den Apostel gewandt hatte. Weil aber die Enthaltsamkeit ein Charisma ist, gibt es auch keinen Grund zur Überheblichkeit.

Dieses Charisma ist eine Gegebenheit der in Christus zur Entscheidung gekommenen Welt- und Zeitlage. Der endzeitliche Glaube weiß, daß die Gestalt dieser Welt im Verschwinden begriffen ist, und die endzeitliche Hoffnung ergreift die Welt Gottes mit ungeteiltem Herzen. Die grundsätzliche existenzielle Enthaltsamkeit gegenüber der Welt beinhaltet a fortiori den Verzicht auf die Ehe. Die Gnadengabe der Ehelosigkeit gewährt den ungeteilten Dienst gegenüber der Sache Gottes. Und die zum Ende drängende Zeit heischt nichts anderes als die ganze Hingabe an den Herrn.

Paulus deutet die Zeichen der Zeit. Dabei weiß er sich als vertrauenswürdiger, von Gott begnadeter Ratgeber. Aber einen Befehl des Herrn oder ein Gesetz zur Enthaltsamkeit kennt er nicht. Über die Bedeutung des apostolischen Rates wird später noch mehr zu sagen sein.

2. In nachapostolischer und frühchristlicher Zeit sah man in der Enthaltsamkeit eine zentrale christliche Verhaltensweise[2]. Dieses Lebensideal erwuchs aus diesen beiden Stämmen und Grundkräften, der Enthaltsamkeit als Charisma und Geschenk Gottes und der Enthaltsamkeit als ethischer Tugend. Diese beiden Grundkräfte bestimmen das Vollkommenheitsstreben dieser Zeit. Das orthodoxe Ideal von der Enthaltsamkeit ist nach wie vor daran orientiert, daß die Enkrateia eine Gabe Gottes ist. Ergreifend ist das Fürbittgebet der Gemeinde in den Apostolischen Konstitutionen für jene, „welche in Enkrateia leben"[3]. Dieses Gemeindegebet ist der schönste Ausdruck für den Glauben und das Wissen um den charismatischen Charakter der Enthaltsamkeit.

Dieses Lebensideal wurde um so mehr betont, als sich darin die Größe und die Fruchtbarkeit der christlichen Religion neben den gleichen heidnischen Lebensformen erwies[4]. Die Enkrateia ist der Ruhm der Kirche[5]. Die große Schar jener Asketen, die sich lebens-

[2] Reiche Literaturangaben und sachliche Anregungen bietet M. Viller-K. Rahner, Aszese und Mystik in der Väterzeit, Freiburg 1939. Vgl. ferner den Artikel „Enkrateia" im RAC V, 343—365 (H. Chadwick).

[3] Lib. VIII c. 10 n. 11 (ed. Funk 490).

[4] Justin, Apologia I c. 15 (PG 6, 349); Athenagoras, Bittschrift für die Christen c. 33 (PG 6, 965): „Indes kann man unter unseren Glaubensgenossen viele finden, Männer und Frauen, die alt werden, ohne zu heiraten, in der Hoffnung auf um so innigeren Verkehr mit Gott. Wenn das Verharren im jungfräulichen Stande beide Geschlechter Gott näher bringt, wenn schon ein Gedanke oder eine Begierde von ihm wegführt, so verabscheuen wir noch viel mehr die Vollbringung dessen, was wir uns nicht einmal zu denken erlauben". Vgl. Kap. 32 (PG 6, 964).

[5] Gregor von Nyssa, De vita Moysis II c. 187 (ed. J. Daniélou, Grégoire de Nysse, Vie de Moise², Paris 1956). Vgl. Athanasius, De virginitate c. 24, (PG 28, 280): „O Enthaltsamkeit, von Gott geliebt und von den Heiligen gepriesen! O Enthaltsamkeit, von der Menge gehaßt, nur denen, die deiner wert sind, vertraut!

langer Enthaltsamkeit geweiht haben, ist der nicht zu übersehende Nachweis der Echtheit der christlichen Wahrheit. Die heidnischen Denker bekundeten auch darum der christlichen Religion ihre hohe Achtung.

Das unterscheidend Christliche dieser aszetischen Bewegung kommt ebenso in der Motivgebung wie in der Zielsetzung der Enthaltsamkeit zum Ausdruck[6]. In dieser Existenz leuchtet der endzeitliche Stand des Menschen auf. Die ursprüngliche Blickrichtung des Enkratiten war auf das drängende Ende der Zeiten hingewandt; im Wandel der endzeitlichen Erwartung richtete sich das Augenmerk auf den ewigen Stand des Menschen und erfaßte diesen im Anschluß an Lk 20,35 als engelgleiches Leben. Die Enthaltsamkeit ist die Vorwegnahme dieses kommenden Lebens und sie stellt schon vor der Auferstehung das Bild der Auferstehung im Gleichnislicht des Engels vor[7]. Ferner ist die christliche Enthaltsamkeit der Ausdruck der Christusliebe. Ihr Ursprung ist ein gnadenhafter. Sie kommt nicht allein durch natürliche Anstrengungen zustande und voran; sie steht und entsteht unter dem Wort Gottes. Die Enkrateia gehört auch für Origenes unter das Wort Gottes[8]. Sofern sie vom Ursprung und vom Bestand her gnadenhaft ist, kann sich der Enkratit dieser seiner Tugend niemals rühmen. Das Ruhmreden der philosophischen Existenz der Enthaltsamkeit ist der christlichen völlig fremd.

Aus der Begeisterung für dieses Lebensideal haben manche Kreise und Gemeinschaften von Enkratiten die Grenzen desselben nicht mehr gesehen, sei es, daß sie darin den einzigen Weg zur Vollkommenheit sahen und als heilsnotwendig ausgaben, sei es, daß sie diese Gemeinschaften als die wahre Kirche ansahen[9]. Diese vermessenen Ansprüche zeichneten aber deutlich die Grenzen zwischen Orthodoxie und Häresie ab.

Wenngleich die frühen Theologen das Auszeichnende des christlichen Ideals der Enthaltsamkeit unterstrichen, so standen sie doch auch wiederum unter dem Einfluß des heidnischen Ideals der Enkrateia als Tugend. Je mehr die charismatische Bewegung der

---

O Enthaltsamkeit, die du dem Tod und dem Hades entrinnst und von der Unsterblichkeit aufgenommen wirst! O Enthaltsamkeit, du Freude der Propheten und Ruhm der Apostel! O Enthaltsamkeit, du Lebensweise der Engel und Ruhmeskranz der heiligen Menschen!" (RAC V, 361.)

[6] Vgl. RAC V, 362f.

[7] Gregor von Nazianz, Oratio 40, (PG 36, 395): *...qui caelebs sit, qui continentiae laude atque angelica vivendi ratione floreat...*; Gregor von Nyssa, De vita Moysis II c. 30 (ed. Daniélou 40). Die Nähe Gottes fordert vom Menschen die Leidenschaftslosigkeit (*ἀπάθεια*) der Engel. Vgl. den Artikel „Apatheia" im Dict. de Spiritualité I, 727—746.

[8] Contra Celsum VII c. 48 (PG 11, 1492): „Bei den Christen aber kann man Männer finden, welche den Schierlingssaft nicht nötig haben, um dem Göttlichen in Reinheit dienen zu können. Bei ihnen genügt... das göttliche Wort, um alle bösen Begierden aus dem Herzen zu entfernen, auf daß sie der Gottheit ihre Gebete darbringen können."

[9] Vgl. G. Blond, L'Hérésie encratite vers le fin du IVe siècle: Scienc. relig. 32 (1944) 157—210.

Enkratiten von Institutionen (Mönchtum und Klerus) übernommen wurde, um so notwendiger wurde es, jene Dimension des Charismas der Gnade, auszuformen, die den Bereich der Tugend und der Aszese ausmacht. Wenngleich auch das Charisma die persönliche Mitarbeit und Anstrengung forderte, so beinhaltete doch die Bewertung der Enkrateia als Tugend ein Novum. Das Charisma ist Gabe und Geschenk; man kann von ihm unmöglich sagen, ja, nicht einmal denken, daß man es haben sollte oder müßte. Die Tugend aber soll und muß man haben. Sobald man die Enkrateia als Tugend verstand, bestand auch keine Schwierigkeit mehr, sie zu fordern. Die innerkirchlichen und theologischen Auseinandersetzungen um das Verständnis der Enthaltsamkeit dürfen nicht verharmlost werden. Es ist sehr bedenklich, daß man dieser Auseinandersetzung bislang kaum das historische und systematische Augenmerk zuwandte, obgleich die Schriften des 4. Jahrhunderts deutlich davon handeln.

3. Die *continentia* als *donum* und als *virtus*! Dieses Problem findet sich auch bei den griechischen und lateinischen Vätern. Die Analyse der Enthaltsamkeit als Tugend zeitigte als reife Frucht das vertiefte theologische Verständnis der Jungfräulichkeit. Diese beiden Themen sind für die Erhellung der klerikalen Existenz von grundlegender Bedeutung.

a) Ist die Enthaltsamkeit Charisma oder *virtus*? Insofern sie Tugend ist, läßt sie sich auf dem Wege der Aszese verwirklichen. Ist sie aber nur Charisma, so kann sie nie auch nur von einem Stand gefordert werden. Johannes Chrysostomus warf das Problem in seiner Schrift „De virginitate" auf[10].

„‚Jeder aber', so sagt er, ‚hat seine Gnadengabe, der eine so, der andere anders' (1 Kor 7,7). So achte doch hier auf den beständigen Charakter der apostolischen Bescheidenheit, der überall gewichtig aufleuchtet: Gottes Gnade nennt er seine Tugend; worin er sich übermäßig abgemüht hat, das alles schreibt er Gott zu. Was wunder, wenn er das bei der Enthaltsamkeit macht, wenn er bei der Erörterung der Verkündigung, wofür er tausend Mühen, ununterbrochene Beschwerden, unsagbare Anfeindungen und tägliche Todesgefahr erduldete, ebenso vorging, ... Aus Bescheidenheit spricht er so, nicht weil er die Enthaltsamkeit den Gnadengaben zurechnen wollte ... Ja, selbst auch Paulus zählt seine Leistungen auf und erwähnt dabei die Enthaltsamkeit: ‚...in großer Geduld, in Drangsalen, in Nöten, in Ängsten; in Mißhandlungen, in Gefängnissen, in Aufruhr, in Mühen, in Nachtwachen, in Fasten', und er fügt hinzu, ‚in Keuschheit' (2 Kor 6, 4—6); mitnichten würde er das tun, wenn sie Gnadengabe wäre."

„Gabe Gottes nennt er seine Tugend", d. h. seine erfolgreiche Anstrengung. Die Enthaltsamkeit ist auch Sache und Aufgabe der sittlichen Anstrengung. In der Tat forderte diese Existenzweise auch für den Apostel die Aszese. Im Leidenskatalog 2 Kor 6,6 erwähnt der Apostel allgemein die sittliche Reinheit und Untadeligkeit als angestrengte, mühevolle Verhaltensweisen. Diese Überlegungen lassen aber die Kernfrage unberührt: Ergeht die Weisung zur Enthaltsamkeit vom Charisma oder von der Tugend aus? Für

[10] Cap. 36 (PG 48, 558). Chrysostomus hat diese Schrift wohl zwischen 383 und 386 abgefaßt. Er bemüht sich darin, den jungfräulichen Stand, dessen Vorrang und Bedeutung zu erhellen.

Chrysostomus bleibt die Enkrateia das große Tugendideal, das als solches wegweisend ist[11].

„Sage mir, wodurch unterschieden sich Elias, Eliseus und Johannes, diese echten Eiferer für die Jungfräulichkeit. Doch nur dadurch, daß sie in einer sterblichen Natur festgehalten waren; im übrigen findet sich, wenn man recht zusieht, nichts Niedrigeres in ihrem Verhalten, und dieses selbst, worin sie niedriger erscheinen, gereicht ihnen zum Lob. Sieh die Tapferkeit und die Weisheit — auf Erden Wohnende und der Notwendigkeit der sterblichen Natur Unterworfene vermochten zu dieser Tugend zu gelangen ... Du siehst Engel auf Erden, du schaust die Kraft der Jungfräulichkeit: Menschen aus Fleisch und Blut, auf Erden lebend, der Notwendigkeit der sterblichen Natur untertan, leben wie Leibfreie, wie solche, die den Himmel und die Unsterblichkeit schon erlangt haben."

Über die aszetischen Anstrengungen, die dieses Ideal fordert, hat sich die Väterzeit keinen Illusionen hingegeben. Sie wußten sehr wohl um das menschliche Versagen und um die Tatsache, daß ein martyrium cottidianum über die Kräfte des Menschen gehen kann. Der Traktat „De singularitate clericorum", der unmittelbar nach der Zeit der Verfolgung geschrieben wurde, zieht diesen Vergleich zwischen Martyrium und Enthaltsamkeit: „Große und bedeutende Bischöfe und Kleriker und Laien haben das Bekenntnis und den Sieg erkämpft, haben Großtaten, Zeichen und Wunder gezeigt, mit all dem erleiden sie nun Schiffbruch, da sie in einer brüchigen Barke segeln wollen. Löwen hat eine einzige, zugestandene weibliche Schwachheit bezähmt, gemein und erbärmlich, macht sie Große zur Beute[12]."

Augustin hat die Spannung zwischen dem Charisma und der Tugend der Enthaltsamkeit auf die klassische Formel gebracht: *Da quod iubes et iube quod vis*[13].

„Und meine ganze Hoffnung ist nur in deinem großen Erbarmen. Gib, was Du verlangst, dann verlange, was Du willst. Enthaltsamkeit befiehlst Du. ‚Da ich wußte', sagt uns einer, ‚daß niemand könne enthaltsam sein, wenn nicht Gott es ihm gibt, so war es Weisheit schon, daß ich wußte, wer der Geber sei'. Durch Enthaltsamkeit wird der Mensch gesammelt und zurückgeführt in die Einheit, von der entfernt er ins Vielerlei zerflossen war. Denn es liebt dich zu wenig, wer neben Dir ein anderes liebt, das er nicht Deinetwegen liebt. O Liebe, die du immer brennst und nie erlischst, o Liebe, mein Gott, entzünde mich! Enthaltsamkeit verlangst Du: gib, was Du verlangst, dann verlange, was Du willst."

Die Enthaltsamkeit, die Augustin im umgreifenden Sinne als standhafte Haltung wider die Augenlust, Fleischeslust und Hoffart des Lebens versteht, ist Gnade. Und diese Gnade der Enthaltsamkeit muß im Vertrauen auf Gottes Erbarmen erbetet und errungen werden. Gnade und Tugend bedingen sich in der christlichen Ethik.

[11] Cap. 79 (PG 48, 591). Im 10. Kapitel räumt der Kirchenlehrer dem jungfräulichen Stand sogar einen Vorrang vor den Engeln ein. Vgl. I. auf der Maur, Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus (Paradosis XIV), Freiburg/Schw. 1959, 22—25.

[12] Ps.-Cyprian, De singularitate clericorum (PL 4, 915f). Als Verfasser dieser unmittelbar nach der Verfolgungszeit geschriebenen Abhandlung werden Papst Lucius und Coelestius (Pelagianus) genannt. Im Mittelalter wurde der Traktat auch Augustin zugeschrieben; Philipp von Harveng, De continentia clericorum c. 67 (PL 203, 755): *Unde et libellum scribit de singularitate clericorum.*

[13] Confessiones X c. 29, 40 (Übersetzung von J. Bernhart, München 1955, 551).

Das Charisma der Enthaltsamkeit hat die kirchliche Theologie und Frömmigkeit durch einen doppelten Schritt nach vorne festgehalten: Sie schritt voran zur immerwährenden Enthaltsamkeit, zur *virginitas*, und sie schritt zum Gebet um die Gnade dieser Tugend.

b) Die Tugend der Enthaltsamkeit drängt aus sich heraus zur immerwährenden Keuschheit oder Jungfräulichkeit. Im Blick auf die Werthaftigkeit der *continentia* kann Thomas von Aquin schreiben: *...continentia perfecta principalis quidem est virginitas*[14]. Origenes betont nachdrücklich den Wert der immerwährenden Jungfräulichkeit, wenngleich er es für unstatthaft hält, diese der ganzen Gemeinde vorzuschreiben[15]. Dieses hohe Lebensideal bedarf ebenso der Gnade Gottes und der sittlichen Übung, der Aszese. Nur in der fortschreitenden sittlichen Vervollkommnung wird die Seele reif und frei für die Gnade der absoluten Keuschheit. Die Jungfräulichkeit erweist sich im hohen sittlichen Streben, in einer Gott und dem Himmel zugewandten Existenzweise. Solche das jungfräuliche Sein verwahrende Existenz konkretisiert sich in der hohen Geistigkeit der Gotteserkenntnis. In der Jungfräulichkeit kommt die Seele Gott am nächsten. In ihr vereinigt sie sich mit Gott zur heiligen Brautschaft[16].

Die großen Theologen des 4. Jahrhunderts haben dieses Ideal theologisch erörtert und praktisch vertreten: die Jungnizäner Basilius und Gregor von Nazianz, Johannes Chrysostomus, Hieronymus, Ambrosius u. a. Wohl sprechen diese Theologen zunächst die Jungfräulichkeit der Jungfrauen an, sie haben aber darüber hinaus auch die jungfräulichen Menschen im allgemeinen im Auge. Dabei kommen die theologischen Erwägungen immer wieder auf die Jungfräulichkeit der Jungfrau Maria und ihres Sohnes Jesus Christus zurück. Diese Gedankenverbindung verdient das besondere theologische Augenmerk[17].

Die Jungfräulichkeit erscheint urbildlich im Leben Marias. Der 3. Glaubensartikel *...natus ex Maria Virgine* ist auch die frühchristliche Urkunde des Ideals der Jungfräulichkeit. In dem Maße, in dem die reife Form der Lehre von der immerwährenden Jung-

[14] S. th. II^{a} II^{ae} q. 155 a. 1.

[15] Origenes (In Mt 19, 12; Tom. 14, 25; GCS 10, 345f) betont, daß die absolute Keuschheit ein Geschenk Gottes ist, das in unablässigem Gebet erfleht werden muß. Ebenso hebt er aber im Kommentar zum Römerbrief (Tom. 6. 14. ed. Scherer 178f) die Notwendigkeit der sittlichen Anstrengung hervor. Trotz der überaus großen Wertschätzung der vollkommenen Keuschheit für die Gotteserkenntnis und Gottesnähe, lehnt er die Meinung derer ab, die sie für heilsnotwendig erachten. Vgl. RAC V, 355f.

[16] Gregor von Nyssa beschreibt in der Vita Moysis im Aufstieg des Mose zum Gottesberg den Weg der reinen Seele zur mystischen Gotteserkenntnis, in der die Seele Gottes Braut wird.

[17] Der Zusammenhang dieser Themen leuchtet beispielhaft auf in Johannes Chrysostomus, De virginitate (Einleitung): *Virginitatis laudem Judaei aversantur, neque mirum qui ipsum quoque natum ex Virgine Christum ignominiis affecerint* (PG 48, 533). Hieronymus setzte sich ebenso für den Stand in der Jungfräulichkeit wie für die Lehre von der immerwährenden Jungfräulichkeit Mariens ein. Vgl. seine Schrift Adversus Helvidium de perpetua virginitate (PL 23) und seine 2 Bücher Adversus Jovinianum (PL 23, 221).

fräulichkeit Marias in das helle Licht des Glaubensbewußtseins trat, in eben dem Maße reifte das sittlich-religiöse Ideal der jungfräulichen Existenzweise. Und umgekehrt: die integrierenden Momente der *perfecta virginitas* wiesen auch das mariologische Denken an. Alle Versuche, das frühchristliche Dogma von der *semper-Virgo* durch religionsgeschichtliche Parallelen aufhellen zu wollen, verkennen die „Bewegung des Begriffs" *virginitas*. Die *perfecta virginitas* umfaßt ebenso die leibliche, wie die sittlich-religiöse Heiligkeit und Unversehrtheit. *Virginis definitio*, schreibt Hieronymus, *sanctam esse corpore et spiritu*[18]. Die Geschichte der Mariologie vom 2. bis zum 12. Jahrhundert ist nichts anderes als die Ausformung des Begriffs(gehaltes) der vollkommenen, Leib und Geist umfassenden Jungfräulichkeit Marias. Von dieser Geschichte ist die Entwicklung jener Spiritualität der jungfräulichen Existenz unabtrennbar.

Wie sehr sich das allgemeine Ideal der Jungfräulichkeit auf das biblische Vorbild eingelassen hat, zeigt die Auslegung des lukanischen Verkündigungsberichtes. Bereits in frühchristlicher Zeit sprach die Erklärung die Jungfrauen an[19]. Bernhards vier Sermones „Super Missus est" stehen in dieser großen Tradition, deren Exponenten Ambrosius und Beda sind[20]. Unter dem Thema De laudibus Virginis Mariae singt er zu dem Text Lk 1, 26—38 das hohe Lied der Jungfräulichkeit. Das durchgängige Thema ist die Weisheit der Väter: die Jungfräulichkeit ist wunderbare Geistesgabe und fordernde Tugend. Die Unbegreiflichkeit des jungfräulichen Seins wird in der Erwählung und Berufung Marias offenkundig. Die jungfräuliche Existenz war in diesem Zeitpunkt der Heilsgeschichte, da Maria berufen wurde, ein Neuland, ein unbekannter Status. Weder Gesetz, noch Rat, ja nicht einmal ein Beispiel hielten zu diesem Ideal an. Der Grund der wunderbaren Jungfräulichkeit ist die inwendige Salbung des Geistes. Unbeschadet dieser Aussage fordert diese Gnadengabe die erhöhte sittliche Anstrengung, wie sie ebenfalls das Leben Marias anzeigt.

Sofern die Jungfräulichkeit Christi und seiner Mutter der Ursprung dieser Existenzweise ist, bleibt jede nachfolgende Verhaltensweise an diesem Ursprung orientiert[21]. Die Frömmigkeit erblickt in dem hohen Vorbild zugleich das von Gott gewährte Gnadenbild. Ein frühes Zeugnis eines Bittgebetes um Bewahrung der

[18] Hieronymus, Adversus Helvidium de perpetua virginitate b. Mariae c. 18 (PL 23, 214).

[19] Ambrosius, In Lc. 1, 28 Comm. lib. II n. 8: „Betrachte die Jungfrau in ihrem sittlichen Wandel, betrachte die Jungfrau in ihrem züchtigen Verhalten, betrachte die Jungfrau in ihrer Rede, betrachte sie in ihrem geheimnisvollen Wesen!" Beda, In Lc. I c. 1 (PL 92, 317).

[20] Bernhard, De laudibus Virginis Mariae (PL 183, 55). Die mariologischen Gedankengänge sind ebenso vom biblischen Bericht wie vom hohen Ideal der Jungfräulichkeit in ihrem Vorgehen angewiesen. Bernhard ist bestrebt, die Gnadenfülle der Jungfrau in den beiden Dimensionen der inhaltlichen Fülle und des zeitlichen Beginns neu zu erhellen.

[21] Hieronymus, Ep. 48 (ad Pammachium) c. 21 (PL 22, 510): *Christus virgo, virgo Maria, utrique sexui virginitatis dedicavere principia...*

Keuschheit an die Jungfrau Maria erwähnt Gregor von Nazianz, in seiner Gedächtnisrede auf Bischof Cyprian[22]. Darin erzählt Gregor, daß Cyprian in seiner Jugend leidenschaftliche Liebe zu einer Jungfrau faßte. Als diese sich in der Tugend bedroht sah, flüchtete sie sich zu Gott, der in alter Zeit Susanna rettete und der in apostolischer Zeit Thekla zu Hilfe kam. „Sie bedachte dies und anderes mehr und beschwor die Jungfrau Maria kniefällig, daß sie einer gefährdeten Jungfrau Schutz gäbe..." Die *laudes virginitatis*, die seit dem 4. Jahrhundert gedichtet werden (vgl. Gregors v. Nazianz carmina moralia[23]), werden mehr und mehr zu *laudes Virginis (Mariae)*, in denen auch die Fürbitte laut wird. Vor dem Bild der *Virgo immaculata* meditierte das Mittelalter über die Erwählung und Begnadung Mariens und vernimmt dabei auch die Weisung für das Verständnis der jungfräulichen Existenz.

Die Geschichte des klerikalen Zölibats fügt sich in diese Entwicklung des Ideals der Jungfräulichkeit ein.

II.

DER KLERIKALE ZÖLIBAT ALS *CONSILIUM — LEX — VOTUM CONTINENTIAE*

1. „Die Vorstellung, daß die Enthaltsamkeit der Kleriker besonders wünschenswert sei, ist in Origenes' Zeit weit verbreitet[24]." Diese Vorstellung ist ebenso vom sittlich-religiösen Ideal der Enkrateia wie vom Gedanken der priesterlichen Reinheit motiviert. Das vollkommene Priestertum schließt nach einer im Orient weit verbreiteten Meinung die vollkommene Enthaltsamkeit ein. Das unterscheidend Christliche liegt im neutestamentlichen Priestertum. Irenäus von Lyon spricht den ungeteilten Dienst für Gott als Inhalt des allgemeinen Priestertums an. A fortiori gilt dies von den Aposteln und deren Nachfolgern[25].

„Priester aber sind alle Apostel des Herrn, die hier keine Äcker noch Häuser ererben, aber immer dem Altare und Gott dienen. Von ihnen sagt auch Moses im Deuteronomium bei der Segnung Levis ‚Wer seinem Vater sagt und seiner Mutter: Ich kenne dich nicht und seine Brüder nicht kennt und seinen Söhnen entsagt, der hat deine Gebote beachtet und deinen Bund bewahrt.' Wer aber hat Vater und Mutter verlassen und auf alle Verwandten verzichtet wegen des Herrn und seines Bundes, wenn nicht die Jünger des Herrn? Von ihnen sagt wiederum Moses: ‚Ein Erbteil werden sie nicht haben, denn der Herr selbst wird ihr Erbe sein'."

Die Nachfolge Christi, das Jünger-Sein, fordert den gänzlichen Verzicht. Die eheliche Enthaltsamkeit ist nur ein Teil der Verhaltensweise des Jüngers. Die Theologen des 4. Jahrhunderts haben

[22] Oratio 24 in laudem s. Cypriani n. 11 (PG 35,1181).
[23] PG 37, 521 (In laudem Virginitatis).
[24] RAC V, 363.
[25] Adversus haereses, III c. 17 (ed. Wigan Harvey, Canterbury 1857, 167).
[26] Vgl. Anm. 21: *Christus virgo, virgo Maria, utrique sexui virginitatis dedicavere principia. Apostoli, vel virgines, vel post nuptias continentes. Episcopi, Presbyteri, Diaconi, aut virgines eliguntur, aut vidui, aut certe post Sacerdotium in ceterum pudici...*

diese Forderung des Jünger-Seins mit Nachdruck gegenüber dem Klerus vertreten. Hieronymus betont ebenso die Armut wie die Enthaltsamkeit. Christus, Maria und die Apostel sind Anschauungsbeispiel dieses der Welt entsagenden Lebens[26].

Ambrosius hat seinen ganzen Einfluß für den Zölibat des Priesters geltend gemacht[27]. Die „leibliche Unversehrtheit", die „unverletzte Reinheit", bzw. die „eheliche Enthaltsamkeit" ist die Voraussetzung für das Gnadenamt des heiligen Dienstes. Ambrosius muß den untadeligen und makellosen Dienst vor Gott in Erinnerung bringen, „weil vielfach an abgelegeneren Orten Kleriker, da sie den Kirchendienst oder selbst das Priesteramt bekleideten, Kinder bekamen." Wenn sich aber diese Kleriker auch noch mit der alttestamentlichen Ordnung der Priesterehe rechtfertigen wollten, dann kann sie der Bischof nur auf das unterscheidend Neue des wahren Kultes hinweisen. Die Feier der heiligen Geheimnisse fordert den reinen Geist und den keuschen Leib.

Im 4. Jahrhundert erlangte der Zölibat der Priester durch den Einfluß der großen Theologen und hochgestellten Bischöfe eine weite Verbreitung. Die ersten Canones, die überliefert sind, die Canones von Elvira (c. 306), bezeugen die Zölibatspflicht für die spanische Kirche[28]. Und die ersten Dekretalen, die wir kennen, die Briefe des Papstes Siricius aus dem Jahren 385 und 386, bezeugen diese Pflicht für Rom, Spanien und Afrika[29]. Hieronymus bestätigt, daß in Ägypten und in Rom nur Jungfräuliche bzw. Enthaltsame zu Klerikern gemacht wurden[30].

Wie verträgt sich aber die Zölibatspflicht mit dem Wort des Apostels: *Praeceptum Domini non habeo: consilium autem do* (1 Kor 7, 25). Zu allen Zeiten wurde mit diesem paulinischen Satz gegen die *lex continentiae* argumentiert. Was bedeutet für die Kirche der Rat des Apostels? Welches Gewicht hat er?

1. Die biblische Grundlage der Jungfräulichkeit und der Enthaltsamkeit ist neben dem Herrenwort Mt 19,12 das 7. Kapitel des 1. Korintherbriefes. Dabei werden v.7 und v.25 zusammen gelesen[31]. Das Beispiel des apostolischen Lebens (v.7) und der Rat zur Enthaltsamkeit (v.25) bilden eine Einheit. Eben diese Einheit von *vita* und *consilium* muß bedacht werden, wenn das Gewicht und der Einfluß des paulinischen Rates innerhalb der Kirche gewürdigt wird.

Das *consilium continentiae* darf nicht von der *vita apostolica* losgelöst werden; und diese muß als umfassendes Ideal der christlichen Geistigkeit verstanden werden. Die *vita apostolica* beinhaltet mehr

---

[27] De officiis I c. 50 n. 248 u. 249 (PL 16, 104f).

[28] Denz. 52b, c. Die Bedeutung dieser Canones darf nicht überschätzt werden. Sie galten für einen Teil der spanischen Kirche.

[29] PL 56, 559A (Denz. 89); PL 56, 728A-B.

[30] Contra Vigilantium c. 2 (PL 22, 356): *Quid Aegypti et Sedis apostolicae, quae aut virgines clericos accipiunt aut continentes: aut si uxores habuerint, mariti esse desistunt?*

[31] Vgl. Johannes Chrysostomus, De virginitate c. 34, 35 (PG 48, 555—558); c. 42 (ebd. 565f).

als nur die eheliche Enthaltsamkeit: sie erweist sich ferner in der Armut, in der Heimatlosigkeit und Wanderung, in der Verkündigung u. a. m.[32] Weil die Enthaltsamkeit bzw. die Jungfräulichkeit ein Stück des apostolischen Lebens ist, ist sie ebenfalls vom Ideal der Nachahmung des apostolischen Lebens beseelt. Für wen könnte aber diese Nachahmung verpflichtender sein als für die Nachfolger der Apostel. In der Schule des Abaelard war folgende auf Origenes zurückgehende Sentenz über die kirchliche Schlüsselgewalt weit verbreitet: „Diese Gewalt ist allein dem Petrus verliehen und den Nachahmern des Petrus (*imitatoribus Petri*); denn nur jene, welche den Spuren des Petrus folgen, haben wirklich die Binde- und Lösegewalt[33]." Das Leben der Apostel ist das ideale Beispiel für die Nachfolge Christi.

Auf dem Boden dieser Spiritualität ist der Rat des Apostels nicht irgendein Hinweis oder Vorschlag. Es ist ein ganz bestimmter, gewichtiger Rat. Weil der Apostel von Gott Barmherzigkeit erlangt hat, um den Sinn der zu Ende gehenden Weltzeit zu verstehen, steht er innerhalb der Kirche als der große Ratgeber da. Wenn philosophisch gesehen der Ratschlag das Zeichen und die Frucht der Besonnenheit ist, dann ist dieser Rat des Apostels das Zeichen seiner eschatologischen Besinnung. In dieser Besonnenheit weiß er abzuwägen zwischen dem, was der Auftrag des Herrn ist und was darum notwendig ist, und zwischen dem, was die Situation der Stunde fordert. In wesentlichen und notwendigen Dingen gibt es keinen Ratschlag; dieser bezieht sich auf das in der jeweiligen Situation Gegebene.

Was Aristoteles im 5. Buch der Nikomachischen Ethik vom Ratschlag und von der Besonnenheit sagt — das Ganze ist eine gültige Aussage über den Ratgeber — gilt im einzelnen vom apostolischen Rat zur Enthaltsamkeit[34]. Für den griechischen Philosophen ist Perikles das hohe Ideal der Besonnenheit und der Klugheit. „Deswegen halten wir Perikles und solche Leute für besonnen, weil sie erwägen können, was ihnen und den Menschen gut sei, und wir meinen, daß so die Wirtschafts- und Staatsführer geartet sind." Paulus ist auf einer anderen und höheren Ebene Staatsführer. Und darin ist er dem Perikles ähnlich, daß er die Gegebenheit zu deuten versteht und aus der daraus erfließenden Besonnenheit einen guten

[32] Die geistesgeschichtlichen Fragen des Ideals der *vita apostolica* behandelt in einer vorzüglichen Studie E. Werner, Pauperes Christi. Studien zu sozialreligiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums, Leipzig 1956 (209–218 reiche Literaturangaben). Ebenso bedeutsam sind die Untersuchungen von H. Grundmann, vor allem :Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter: Arch. Kulturg. 37 (1955) 129—182. — Eine theologische Erhellung dieses Ideals ist in der Auseinandersetzung mit den sozialen Bewegungen unserer Tage dringend geboten. In der christlichen Ethik und Soziallehre ist die *vita apostolica* ein vergessener Gegenstand. Ebenso wenig wird bedacht, daß dieses Ideal in der Väterzeit und im Mittelalter die klerikale Existenzweise bestimmt hat.

[33] L. Hödl, Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt, 1. Teil (Beiträge z. Gesch. PhThM 38, 4; Münster 1960) 72.

[34] Ethica Nicomachea VI c. 5, 1140a24—1140b30.

Rat zu geben vermag. Das Volk und die Gemeinde werden diesen Ratschlag beachten. Der Ratschlag des Besonnenen ist dann Gesetz. Insofern aber dieses Gesetz seinen Ursprung im Rat des Besonnenen hat, ist es nicht an und für sich unabänderlich. Aber die Dispens und Änderung bedürfen der Klugheit und der Besonnenheit.

Die Kirche hat mit einer überaus großen Besonnenheit in der Geschichte die *lex continentiae* durchgesetzt. Dieser Einsatz von Klugheit und Festigkeit, von Verständnis und Rücksicht, ist auch heute noch der Beachtung wert.

2. Nach Maßgabe der altkirchlichen Disziplin mußten die Presbyter und Diakonen vom Tag der Ordination an enthaltsam leben. Sofern sie schon vor der Weihe geheiratet hatten, wurden sie nicht gezwungen, ihre Frauen zu entlassen. Die *lex continentiae* forderte, daß *presbyter* und *presbyterissa*, *diaconus* und *diaconissa* keusch lebten. Selbstredend war aber auch schon zu dieser Zeit das hohe Ideal, daß Jungfräuliche zu den Weihen zugelassen wurden. Hieronymus unterstreicht mit Nachdruck diesen Sachverhalt[35]. Die *lex continentiae* ging aber nicht so weit. Für diese Besonnenheit der Kirche sprechen ebenso die päpstlichen Dekretalen wie die Maßnahmen der Konzilien und Synoden.

Die Synode von Elvira (c. 306) gebot den Bischöfen, Presbytern und Diakonen und darüber hinaus allen Klerikern, die einen heiligen Dienst versehen, „sich von ihren Frauen zu enthalten und keine Kinder zu zeugen[36]". In diesem Sinne schrieb auch Papst Siricius am 10. Februar 385 an Himerius von Tarragona: . . . *omnes sacerdotes atque levitae insolubili lege constringimur, ut a die ordinationis nostrae, sobrietati ac pudicitiae et corda nostra mancipemus et corpora* . . .[37] Dabei tadelt er alle Priester und Kirchendiener, die nach der Weihe nicht enthaltsam lebten und dieses Verhalten mit dem Hinweis auf das alttestamentliche Priestertum zu rechtfertigen suchten. Ein tieferes Verständnis der kultischen Reinheitsvorschriften im Alten Testament für den diensttuenden Priester beweist umgekehrt die Pflicht zur Enthaltsamkeit. Im folgenden Jahr 386 wies Siricius auch die afrikanischen Bischöfe an, „daß die Priester und Leviten nicht mit ihren Frauen verkehren dürften[38]". Papst Innozenz I. (401—417) griff die Gedankengänge des Siricius in seinen Briefen an Victricius von Rouen vom 15. Februar 404 und an Exuperius von Toulouse vom 20. Februar 405 auf[39]. Pelagius I. (556—561) weihte für Syrakus einen Bischof, der Frau und Kinder besaß, mit der Auflage, daß er nichts von den Kirchengütern auf die Kinder vererben dürfte[40]. Papst Hadrian II. (867—872) war verheiratet und besaß eine Tochter, ehe er auf den Stuhle Petri erhoben wurde[41]. Der Ordo

[35] Vgl. Anm. 21 und 26.
[36] Denz. 52c.
[37] Denz. 89.
[38] PL 56, 728A—B.
[39] PL 56, 523, 5.
[40] Epist. Pelagii papae Cethego patricio (PL 79, 414).
[41] Vgl. Hincmari Annales ad annum 868 (PL 125, 1238).

Romanus XXXVI sieht vor, daß auch die Frauen der Presbyter und Diakonen am Tage der Ordination eine Benediktion erhalten[42].

In demselben Sinne sprechen auch die Synoden des 6. Jahrhunderts die *lex continentiae* an[43].

Warum konnte sich aber die *lex continentiae* in der erwähnten Gestalt so schwer durchsetzen? War diese Disziplin überhaupt der rechte Weg und das geeignete Mittel den Kleriker zur Enthaltsamkeit anzuhalten? Abgesehen davon, daß die *continentia* als Tugend aus sich heraus zur vollkommenen Keuschheit drängt, gab die *lex* nicht die entschiedene Anweisung zur aszetischen Anstrengung der *singularitas*. Die geistlichen Lehrer des 4. Jahrhunderts wußten, daß sich die Enthaltsamkeit nur in der Distanz verwirklichen läßt[44]. Wie wenig die *lex continentiae* zur Enthaltsamkeit erzog, zeigen die Briefe des hl. Bonifatius im 8. Jahrhundert[45] und die Briefe des Anselm von Canterbury im endenden 11. und beginnenden 12. Jahrhundert[46]. Es obliegt uns nicht die Aufgabe, den Erfolg bzw. Mißerfolg der *lex continentiae* in diesen Jahrhunderten aufzuzeigen. Eine Untersuchung über die Klerikerehe in England zwischen 1050 und 1200 zeigt, daß der kirchlichen Reform in der Zeit der bonifatianischen Mission und der karolingischen Renaissance kein dauernder Erfolg beschieden war[47]. Die Briefe des Anselm von Canterbury

---

[42] Ordo Romanus XXXVI n. 27 (M. Andrieu, Les Ordines Romani du haut moyen âge IV. Löwen 1956, 200).

[43] Vgl. MGH conc. aevi merov. (1893) 125. 181. 91. 158. Das Konzil von Tours (567) erklärte: *Episcopus coniugem ut sororem habeat et ita conversatione sancta gubernet domum omnem tam ecclesiasticam quam propriam, ut nulla de eo suspitio quaque ratione consurgat... Episcopum episcopiam non habentem nulla sequatur turba mulierum.* Presbyter, Diakon und Subdiakon müssen ebenso mit ihren Frauen enthaltsam leben. Das Konzil von Auxerre (zw. 573—603) bestimmte in can. 21:... *non licet presbytero post accepta benedictione in uno lecto cum presbytera dormire nec in pe[illegible]to carnali miscere, nec diacono nec subdiacono.* Der verwitweten Frau eines Presbyters verbot das nämliche Konzil die Wiederverheiratung. Die Synoden von Orleans (541) und von Mâcon (583) mahnen in demselben Sinne zur Enthaltsamkeit.

[44] Der Titel des ps.-cyprianischen Traktates „De singularitate clericorum" (vgl. Anm. 12) ist zugleich auch ein Programm. Beschwörend wendet sich der Traktat an die Kleriker: *Rogo vos quantum valeo et ultra quam valeo, haec sunt studia omnium clericorum, ut singularitatis inaccusabilis secessione fungantur...* Entsprechend den kirchlichen Vorschriften des 4. Jahrhunderts fährt aber dann der Traktat fort: *Si quis habet matrem vel filiam, vel sororem, vel conjugem, vel cognatam, sic habeat, ut nulla ancilla intersit neque aliqua ingrediatur extranea...* Eben die Möglichkeit, die vor der Ordination geehelichte Frau „als Schwester" bei sich zu behalten, erwies sich für den Zölibat keineswegs als förderlich.

[45] Vgl. Ep. 50 ad Zachariam (MGH ep. III, 1957, 299—302): *Episcopi quoque et presbyteri generis Francorum qui fuerunt adulteri vel fornicatores acerrimi, quos in gradu episcopatus vel presbiterii fornicationum filii nati arguunt, revenientes ab apostolica sede dicunt: sibi Romanum pontificem licentiam dedisse, ministerium episcopale in aeclesia ministrare. Quos contra contendimus, quia apostolicam sedem contra decreta canonum nequaquam audivimus iudicasse.* Papst Zacharias bestätigt in der Antwort vom 1. April 743 das Vorgehen des Bonifatius. Vgl. MGH ep. III, 302—305.

[46] Vgl. Anm. 66—68.

[47] C. N. L. Brooke, Gregorian Reform in Action. Clerical Marriage in England, 1050—1200: Cambridge histor. Journal 12 (1956) 1—21; ders., Married Men Among the English Higher Clergy 1066—1200: ebd. 12 (1956) 187—188.

offenbaren die erneute theologische und disziplinäre Anstrengung, die *lex continentiae* durchzusetzen. Petrus Damiani bietet die geistliche und die weltliche Macht auf, um dem Unheil in der Kirche zu begegnen[48]. Die gregorianische Reform und die aufstrebende Theologie und Mystik haben durch einen doppelten Schritt nach vorne Wandlung geschaffen. Sie haben die Gesetzlichkeit und die Geistigkeit der *lex continentiae* überholt, und zwar in Richtung auf die vollkommene, radikale Pflicht zur Enthaltsamkeit.

Die Reformsynoden des 11. Jahrhunderts haben von Leo IX. bis Urban II. wieder und wieder das Verbot der Klerikerehe erneuert[49]. Gleichzeitig verurteilte Gregor VII. 1079 alle Versuche, die Priesterehe theologisch und historisch zu begründen[50]. Das 1. Laterankonzil vom Jahre 1123 brachte diese disziplinären Reformbemühungen dadurch zum Abschluß, daß sie die Ehen der höheren Kleriker für ungültig erklärte: *...contracta quoque matrimonia ab huiusmodi personis disiungi ... iudicamus*[51]. Das 2. Laterankonzil (1139) sprach ausdrücklich die Nichtigkeit dieser Ehen aus und legte den Kreis der von dieser Bestimmung betroffenen Personen genau fest[52]. 1148 erneuerte das Konzil von Reims diese Entscheidung[53]. Damit war nun endgültig die Voraussetzung für die Enthaltsamkeit im Raume der Kirche geschaffen, d. h. die Kirche räumte nur mehr dem Ehelosen einen Platz im Klerus ein.

[48] Petrus Damiani, De coelibatu sacerdotum (PL 145, 379—388). Ders., Contra intemperantes clericos (ebd. 387—424; dist. I Regula castitatis, dist. II ad Cunibertum Taurinensem episcopum; dist. III ad Adelaidem Subalpinorum ducissam). — In dem Leo IX. gewidmeten Liber Gomorrhia zeichnet er ein überaus dunkles Bild vom sittlichen Stand des Klerus in Italien (PL 145, 159—190).

[49] Synode zu Mainz 1049 unter Leo IX. (Mansi XIX, 749), die Lateransynode 1059 unter Nikolaus II. (Mansi XIX, 907), die Synoden unter Gregor VII.: 1073 (Mansi XX, 173), 1074 c. 11—21 (Mansi XX, 413f), 1078 c. 11 (Mansi XX, 510), die Synoden unter Urban II.: 1089 zu Melfi c. 2,3 (Mansi XX, 723), 1095 zu Clermont c. 1 (Mansi XX, 906). Wie sehr die seit alter Zeit überkommene Auffassung der *lex continentiae* noch immer maßgebend ist, zeigen beispielhalber die Bestimmungen von Melfi: c. 2. *Sacrorum canonum instituta renovantes praecipimus, ut a tempore subdiaconatus nulli liceat carnale commercium exercere. Quod si* (Cod. Paris. Bibl. Nat. 3881 fol. 181v: *qui*) *deprehensus fuerit, ordinis sui periculum sustinebit.* — c. 3. *Nemo praeterea ad sacrum ordinem permittatur accedere, nisi aut virgo, aut probatae sit castitatis et qui usque ad subdiaconatum unicam et virginem uxorem habuerit.*

[50] Auf der Synode 1079 (Bernold, Chronicon, MGH, SS. V, 436) verurteilte Gregor VII. das sogenannte capitulum Paphnutii, das sich als nizänisch ausgab und die Priesterehe verteidigte, und die Epistel des Ps.-Ulrich an Papst Nikolaus. Dieses umfangreiche Schreiben, das sich gegen die gregorianische Reform wandte, wurde zwischen 1074 und 1078 abgefaßt. Der Verfasser, der unter dem Namen des Bischofs Ulrich von Augsburg schrieb, rechtfertigte die Priesterehen. Er berief sich dabei auf das Alte Testament; ferner machte er geltend, daß das Neue Testament diesbezüglich nur einen Rat kennt; schließlich wies er auf die Verfehlungen hin. *...clericos quos ad abstinentiam coniugii monere debuerat, ad hanc inperiosa quadam violentia cogere voluerit* (ed. MGH, libelli de lite I, 1891, 255).

[51] Can. 3, 21 (Mansi XXI, 286). Wenngleich der can. die Ehen der höheren Kleriker nicht ausdrücklich für ungültig erklärt, so wurde er doch in diesem Sinne verstanden. Vgl. DThC II, 2086f.

[52] Can. 6, 7, (Mansi XXI, 527).

[53] Can. 7 (Mansi XXI, 715).

Diese neue Gesetzlichkeit war beseelt und erfüllt von einer neuen Geistigkeit. Diese umgreift die gesamte Verhaltensweise des Klerikers. Die geschlechtliche Enthaltsamkeit ist nur eine Dimension, in die sich das Leben des Klerikers erstreckt. Die theologische und aszetische Literatur des Mittelalters behielt alle Dimensionen der klerikalen Haltung im Auge. Der Synodalsermo des Ivo von Chartres „Über die Hoheit der Heiligen Weihen" kann als Schulbeispiel für diese umfassende Betrachtungsweise gelten[54]. Sofern dieser Sermo die Keimzelle des scholastischen Traktates über den Ordo ausmacht, darf er mit Recht aus der zu diesem Thema anstehenden Literatur herausgegriffen werden[55].

Ivo spricht den *status clericalis* allgemein als *militia* an. Diese eignet dem Christen auf Grund der Taufe, und zwar als mit dem Taufversprechen übernommene Lebensweise. Sie beinhaltet die Weltentsagung und die damit gegebene Haltung der *humilitas*. Was diese für den Kleriker bedeutet und von diesem fordert, deutet der klerikale Habitus an, die Kleidung und die Tonsur. Dieser weist ihn auf die Armut hin. *Paupertas* und *humilitas*, Armut und Demut, kennzeichnen den *status clericalis* und zeichnen ihn aus. Weil der Kleriker Gott selbst als Los und Erbteil erwählt hat, steht ihm der Besitz nicht an und auch nicht zu. Die Armut ist der dem Kleriker eigene und eigentümliche Sitz in der Welt. Die Zuordnung von *humilitas* und *paupertas* ist für Ivo nicht zufällig. Gegenüber allen radikalen und überspitzten aszetischen Forderungen, welche die religiösen Bewegungen im 11. und 12. Jahrhundert erhoben, betont Ivo die *humilitas*[56]. Er verpflichtet den Kleriker auch nicht auf das Armutsideal der Pauperes Christi: „Nackend sollst du dem nackten Christus im Kreuze folgen"; Der Kleriker soll das Lebensnotwendige haben, sei es auf Grund von Gaben, sei es aus dem Verdienst einer erlaubten Arbeit, aber dieser Besitz darf die *militia* nicht verdunkeln, deren übergroßer Lohn der Herr ist.

Diese umfassende Enthaltsamkeit bewährt sich auch in der ehelichen Enthaltsamkeit.

Diese die Keuschheit bewahrende Existenzweise ist den unmittelbaren Dienern des Altares aufgegeben. Der Altardienst weist die Kleriker an: „Reiniget euch, die ihr des Herrn Gefäße tragt" (Is 52, 11). Dieses Prophetenwort steht seit der frühen Zeit in diesem Zusammenhang und gibt der allgemeinen Überzeugung Ausdruck, daß die Diener der Altäre nahe bei Gott ihren Stand haben und darum enthaltsam leben[57]. Die Enthaltsamkeit ist ebenso wie die Besitz-

[54] PL 162, 513—519.

[55] In einem Aufsatz über die Entwicklung des scholastischen Ordotraktates habe ich die Bedeutung dieses Sermo für die frühen Sentenzensammlungen nachgewiesen. Diese Ausführungen, die in den Franz. Stud. erscheinen, sind noch zu ergänzen. Der Sermo Ivos findet sich bereits in den Sententiae Magistri A., und zwar in den beiden von mir eingesehenen Hss: Clm 12668 fol. 38r und Cod. lat. Paris. Bibl. Nat. 3881 fol. 218v. Aus den umgebenden Sentenzen wird deutlich, daß er den Ordotraktat vertreten muß.

[56] Vgl. Ep. 34 und 37 (PL 162, 46, 50).

[57] Isidor von Sevilla, De ecclesiasticis officiis II c. 10 (PL 83, 790f).

losigkeit der Ausdruck dessen, daß der Altardiener „seinen Sitz" nicht in der Welt und im Weltlichen, sondern in der göttlichen Wirklichkeit hat.

Die Theologen des 12. Jahrhunderts bezeichneten diesen Stand als heilig. Näherhin verstehen sie die Enthaltsamkeit als Heiligkeit und diese wird schon mit dem Titel „Heilige Weihen" angesprochen. Stephan Langton erklärt den Titel also: ... *non dicuntur sacri ordines propter effectum quem habent in suscipientibus sed propter statum suscipientium, scilicet inferiores a subdiaconatu et infra tenentur ad continentiam*[58].

Guido von Orchelles stellt in deutlichem Anschluß an Stephan Langton die Frage, „warum der Subdiakonat in einem höheren Sinne heiliger Ordo heißt, da doch in jeder Weihe Gnade verliehen bzw. die verliehene vermehrt wird". Die Antwort faßt den Gedankengang des Stephan zusammen: *Ad hoc dicimus quod sacer ordo dicitur subdiaconatus propter votum continentiae annexum; qui tamen antiquitus sacer ordo minime dicebatur*[59].

Im 13. Jahrhundert gehörte diese Frage zu den Schulthemen des Weihetraktates[60]. Die großen Theologen dieses Jahrhunderts rechtfertigen die Unterscheidung zwischen höheren und niedereren, heiligen und nicht-heiligen Weihen mit dem Hinweis auf die unterschiedliche Nähe zum Altare und zum *corpus Domini*[61]. Die durch diese Nähe aufgegebene Heiligung besteht vornehmlich in der *continentia*. In ihr wähnen die Theologen dieses Jahrhunderts ein *votum*. Guido von Orchelles spricht an der eben erwähnten Stelle von einem dem Ordo anhängenden *votum*. Wie kam es zu diesem Verständnis der *lex continentiae?*

3. Vorab muß betont werden, daß diese Theorie von Haus aus den Kanonisten zugehörig ist. Die Theologen sprechen fast das ganze 12. Jahrhundert noch von der *lex continentiae*. Stephan Langton umschreibt die Gesetzlichkeit der *continentia* mit *teneri*[62]. Längst bevor die Theologen das neue Verständnis aufgriffen, haben es die Kanonisten vorgetragen. Magister Gratianus verdient in diesem Zusammenhang das besondere historische Augenmerk. Er trägt die Meinung vom *votum continentiae* an mehreren Stellen in den Decreta vor. In der Überleitung zu Dist. XXVIII, welche die Wolke von Zeugnissen für die klerikale Enthaltsamkeit fortführt, heißt es: „Siehe, es ist gezeigt worden, daß jene welche die Enthaltsamkeit verweigern, nicht zu den höheren Stufen aufsteigen können. Wer darum zum Subdiakonat schreitet, darf nicht ohne Versprechen

[58] Summa quaestionum (Cod. lat. Paris. 14556 fol. 180 rb; Cod. lat. 57, Cambridge S. John's Coll., fol. 318 va).

[59] Tractatus de sacramentis c. VIII (De ordine) n. 189 (ed. Franc. Inst. Publ., 1953, 180).

[60] Vgl. Thomas von Aquin, S. th. suppl. q. 37 a. 3; Bonaventura, Sent. IV d. 24 p. 2 a. 2 q. 1.

[61] Thomas von Aquin, a. a. O.: *Et sic ordo sacer dicitur qui habet aliquem actum circa rem aliquam consecratam. Et sic sunt tantum tres ordines sacri: scilicet sacerdos; et diaconus, qui habet actum circa corpus Christi et sanguinem consecratum; et subdiaconus, qui habet actum circa vasa consecrata.*

[62] Vgl. Anm. 58. In der Summa des Gaufrid von Poitiers liest man (Cod. lat. Paris. 15747 fol. 83vb): *Quintus ordo subdiaconorum qui subiacent praeceptis et officiis levitarum, quare sic vocantur isti. Continentiae lex indicitur, quia ad eos pertinet calicem et patenam deferre ad altare Domini et levitis tradere. Mundamini enim debent qui ferunt vasa Domini.*

der Enthaltsamkeit (*sine voto castitatis*) zugelassen werden[63]." Das Keuschheitsversprechen ist bereits in alter Zeit von den Subdiakonen gefordert worden und ist später immer wieder moniert worden.

Gregor der Große schrieb an den Subdiakon Petrus[64]:

„Vor drei Jahren wurde den Subdiakonen aller Kirchen Siziliens entsprechend der Gewohnheit der römischen Kirche verboten, daß sie mit ihren Frauen geschlechtlich verkehrten. Was mir aber hart und ungebührlich erscheint, ist, daß einer, der nicht zur Haltung der Enthaltsamkeit fand und auch die Keuschheit vorher nicht versprochen hat, gezwungen wird, sich von der Frau zu trennen und dadurch, was nicht geschehen möge, noch tiefer fällt. Darum erscheint es mir zweckmäßig, daß vom gegenwärtigen Zeitpunkt an allen Bischöfen gesagt werde, sie sollten keinen Subdiakon weihen, der nicht versprochen hat, keusch zu leben, weil ja einerseits das Vergangene, das vorsätzlich angestrebt wurde, nicht gewaltsam ausgelöscht wird und andererseits für das Zukünftige Vorsorge getroffen werden soll."

Diese Nachrichten beweisen, daß das Keuschheitsversprechen ursprünglich eine propädeutische Maßnahme zum Schutz der *lex continentiae* war. Weil dieses Gebot sehr die persönlichen Belange betrifft und darüber hinaus so weitgehende Folgen hat, fordert es die bindende Entscheidung des einzelnen. Diese Maßnahme wurde auch von den Synoden gefordert. Bis ins hohe Mittelalter wird von den Canones- und Sentenzensammlungen immer wieder das Toletanum IV. (633) angeführt:

Quando presbyteri aut diaconi per parochias constituuntur, oportet eos professionem episcopo suo facere, ut caste et pure vivant sub Dei timore et, dum eos tali professione obligaverit, sanctam disciplinam retineant[65].

Noch im 12. Jahrhundert hören wir Klagen, daß die *professio* verweigert wurde. Der Briefverkehr des Anselm von Canterbury bringt dazu wichtige Nachrichten. Die Londoner Synode des Jahres 1102 hatte die Forderung der *professio castitatis* eingeschärft. Im folgenden Jahr beklagt sich der Erzbischof von York, Gerardus, bei Anselm, daß die Kleriker, ja selbst die Kanoniker die *professio* verweigern[66]:

Professiones vero mihi penitus abnegant canonici illi, qui sine professione ad sacros ordines inordinabiliter sunt provecti. Hi etiam, qui in presbyterio vel diaconatu constituti, et uxores sive concubinas in publico hactenus habuerunt, et ab altari nulla se reverentia continuerunt. Sed quomodo eis sine professione castitatis corporis et sanguinis domini consecrationem vel ministerium credam, quorum praesumptio diutius inter ipsa luxuriae inquinamenta haec tractavit, ut vicissim et publice a toro concubinarum ad altare, ab altari ad eundem nequitiae torum reverterentur?

Gerardus hält dafür, daß alle, die ohne Keuschheitsversprechen geweiht worden sind, gezwungen werden sollen, dieses nachzuholen[67].

[63] Ed. Friedberg I, 100.

[64] Epistolae, Lib. I ep. 44 (PL 77, 505—506). Vgl. Magister Gratianus, Decreta c. 1 D 31 (ed. Friedberg I, 111).

[65] Magister Gratianus, Decreta c. 3 D 28 (ed. Friedberg I, 101). Sententiae Magistri A. (Cim 12668 fol. 41; Cod. lat Paris. Bibl. Nat. 3881 fol. 221r).

[66] S. Anselmi Epist. 255 (Opera omnia IV, 167).

[67] Ebd.: *Praecipe, ut qui contra ordinem presbyteri vel diaconi sine professione ordinati sunt, professionem ex integro faciant, si et ordine et honore gaudere volunt.*

Widrigenfalls sollen sie des Amtes entsetzt werden. Anselm selbst führte in Schreiben an Paschalis II. Beschwerde gegen Söhne von Priestern, die einzelne Weihen empfangen haben und die nur dann von ihrem Lebenswandel ablassen wollen, wenn sie zu den Maiores zugelassen werden. In diesem Falle „versprechen sie auch die *vita religiosa*[68]". Anselm ist mit der ganzen Strenge der kirchlichen Bestimmungen gegen die konkubinarischen Priester vorgegangen. Er ließ sie des Amtes entsetzen und gegebenenfalls mit Hilfe der Laien von ihren Stellen vertreiben. Er forderte die Gläubigen auf, die Messe solcher Priester zu meiden[69].

Das von den Majoristen geforderte Keuschheitsversprechen haben die Kanonisten als Ehehindernis angesprochen. Gleichzeitig haben sie die *promissio castitatis* in die Gelübdetheorie einbezogen. Magister Gratianus unterscheidet in der Erklärung zu c. 8 D 27 unter denen die ein *votum* ablegen, solche die es *simpliciter* ablegen und solche die dabei eine Benediktion empfangen[70]. Zu den letzteren rechnet er auch die Majoristen. In der Bologneser Rechtsschule hat diese Gelübdetheorie durch Roland Bandinelli eine gültige Ausgestaltung gefunden. Er unterscheidet im Ehetraktat des Sentenzenwerkes das *votum sollemne* und das *votum privatum*[71]. Jedes der beiden kann entweder geheim oder offenkundig sein. Das feierliche, öffentliche Gelübde kann zudem in einem unlösbaren Zusammenhang stehen mit einer Weihe, bzw. mit der Profeß, so daß Roland von einem Annex des feierlichen Gelübdes spricht. In der Summa zu den Decreta spricht er von einem dem Ordo anhaftendem Gelübde[72]. Das *votum annexum* ist mit der Übernahme dessen, was ohne *votum* nicht empfangen werden kann, immer gegeben, selbst dann wenn es nicht ausdrücklich abgelegt wird. Wer das mit dem Gelübde Verbundene frei übernimmt, ist auch an das Gelübde gehalten,

---

[68] Ep. 223 (a Paschali papa; ebd. 127).

[69] Epist. 65 (ebd. III, 181—185). Unter dem Titel „De concubinariis presbyteris seu offendiculum sacerdotum" finden sich Teile der Epistel als selbstständiges Werk in PL 158, 555f. In Anlehnung an Anselm schrieb auch Honorius Augustodunensis gegen die Priesterehe (ed. MGH, libelli de lite III 38—57).

[70] Ed. Friedberg I, 100. Über die Entwicklung der *votum*-Lehre im 12. Jahrhundert handelt L. Ott, Untersuchungen zur Theol. Briefliteratur der Frühscholastik (Beiträge z. Gesch. PhThM 34), Münster 1937, 303—313.

[71] A. M. Gietl, Die Sentenzen Rolands nachmals Papstes Alexander III., Freiburg 1891, 273: *Sed notandum est, quod votorum aliud est sollemne, aliud privatum... Item, tam sollemnis quam privati voti aliud est occultum, aliud manifestum... Item notandum est, quia voto sollemni annexa quedam inveniuntur, que sine voti prestacione minime tradi debent, queque si fuerint absque eo tradita, proinde habentur, ac si votum sit prestitum, utpote subdiaconatus, diaconatus, presbiteratus..*

[72] F. Thaner, Die Summa Magistri Rolandi nachmals Papstes Alexander III., Innsbruck 1874, 117: *Ex annexo voto tenentur in sacris ordinibus absque voto constituti veluti subdiaconus, diaconus et deinceps, in quorum ordinatione continentiae votum semper est exigendum, unde Gregorius scribit Petro subdiacono Siciliae... Si quis ergo voto praemisso sive non praemisso huiusmodi voto annexa, quae scil. absque voto praestari non debent, susceperit, voto proculdubio tenetur. Voto enim teneri dicitur, non quia ipse vel alius pro eo unde teneatur voverit, sed quia voto annexum sponte suscepit.*

wenngleich er es nicht selbst und auch nicht ein anderer für ihn abgelegt hat.

Die Dekretisten haben die Gelübdetheorie weiter diskutiert[73]. Innerhalb des Ehetraktates erwähnen sie auch die frühen Sentenzenwerke[74]. Im Weihetraktat taucht die Theorie vom *votum annexum* gegen Ende des 12. Jahrhunderts auf In der Summa des Magister Martinus liest man: *De iugi continentia sacerdotum*[75]:

In hac occidentali itaque Ecclesia coniugia sunt interdicta sacerdotibus et subdiaconibus, quia sacer ordo res est enixa solemni voto... Responsio: votum est res consilii et ante susceptionem voluntatis est, susceptum vero necessitatis est. Si ergo spontaneus ad sacrum ordinem accedis, votum tibi annectens observare teneris...

Die Bezugnahme auf die Decreta Gratiani zeigt deutlich die Herkunft dieser Theorie an. Sie konnte zunächst nur langsam in den theologischen Gedankengängen Boden gewinnen. In der Summa Aurea des Wilhelm von Auxerre sucht man sie im Ordotraktat vergeblich[76]. Die Sentenzenglosse des Alexander von Hales empfindet deutlich die Problematik dieser Theorie[77].

Sed quaeritur, si votum continentiae fuerit in praecepto. Quod non videtur, quia votum est ‚spontanea promissio'. Non ergo imponere debet Ecclesia alicui necessitatem continendi. Continentia enim est res voti, non praecepti ut XXXII, quaestione 1, Integritas. — Respondemus: non cogit Ecclesia aliquem continere, sed in Ordine quem dat, potest legem continentiae imponere. In voluntate autem hominis est sumere Ordinem vel non; quem si sumit, obligat se ad continentiam.

Im Einflußbereich des Alexander wird eine andere Schwierigkeit der *votum*-Theorie besprochen[78].

Quaeritur quare subdiaconatus dicitur ordo sacer? Ad hoc dicunt quod hoc est propter votum continentiae quod est adnexum Ordini secundum institutionem occidentalis Ecclesiae. Unde dicunt quod in susceptione Ordinis vovet continentiam. Alii dicunt quod non est votum adnexum, quia sic esset apud Graecos, sed est onus adnexum Ordini, quo sunt illegitimae personae ad contrahendum. Similiter apud Graecos post susceptionem Ordinis subdiaconatus non licet illis contrahere, tamen possunt licite praecontractis matrimonium uti, quod non possunt subdiaconi occidentalis Ecclesiae.

---

[73] Vgl. Summa Parisiensis D 27 (ed. T. P. McLaughlin, Toronto 1952, 27).

[74] Petrus Lombardus, Libri IV Sent., IV. d. 38 c. 2 (ed. Quaracchi II, 967). Der Magister Sententiarum spricht zwar in IV d. 37 die *ordines* (*maiores*) als Ehehindernis an; er versteht aber die *lex continentiae* nicht als *votum*. Diese Theorie wird aber im Ehetraktat auch von den Theologen bereits in der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts vorgetragen bzw. en passant erwähnt. Von hier ging sie in den Weihetraktat über. Die Summa Sententiarum (tr. VII de matrimonio c. 10; PL 176, 163A) hat offenkundig das Keuschheitsversprechen des Klerikers im Auge, wenn sie ausführt: *De viris autem qui voverunt continentiam, sic est observandum, ut si effecti sint eremitae sive monachi sive clerici, nullo modo liceat eis post votum inire conjugium.*

[75] Cod. lat. 57, Cambridge, S. John's Coll., fol. 128vb.

[76] Vgl. Summa Aurea IV tr. 8 (ed. Paris. 1518 fol. 43ra—44rb).

[77] Glossa in IV libros Sent. IV d. 24 n. 7 (ed. Quaracchi 417).

[78] Ps.-Odo Rigaldi, Glossa in Sent. IV d. 24 (Cod. lat. 824, Troyes, fol. 286va. Cod. lat. 11614, Brüssel, fol. 218vb). — Über den Ordotraktat dieser beiden Hss handelte ich in dem erwähnten Aufsatz „Die kirchlichen Ämter, Dienste und Gewalten im Verständnis der scholastischen Theologie": Franz. Stud. 43 (1961).

Die *votum*-Theorie kommt im entscheidenden Gedankengang auf die *lex continentiae* zurück. Diese ist das Begründende. So sehr auch die Enthaltsamkeit im Wesen des Ordo und der durch ihn ermöglichten Dienstleistungen gründet, die Gesetzlichkeit dieser Existenzweise läßt sich letztlich nur als Verfügung der Kirche verstehen. Die Ostkirche hat es eben anders verfügt. Was soll aber dann die *votum*-Theorie an der Gesetzlichkeit des Zölibats einsichtig machen? Sie unterstreicht den persönlichen Verpflichtungswillen, der in Anbetracht der Forderung des Gesetzes und der Lage des Menschen ein außerordentlicher sein muß. Die *lex continentiae* fordert die erhöhte Bereitschaft und die personale Entscheidung.

Zudem darf für die Bewertung der *votum*-Theorie nicht übersehen werden, daß die mittelalterliche Geistigkeit viele Weisen des Gelübdes kannte. Roland Bandinelli weiß, daß man durch persönliches Gelübde, bzw. durch ein fremdes oder ein anhaftendes Gelübde gehalten sein kann[79]. Ebenso wie der Wille des Vaters für ein Kind bindend sein kann, vermag die Kirche Leben und Existenz ihrer Diener zu bestimmen. Der Kleriker erkennt und anerkennt in der Verfügung der Kirche die Festlegung seines Willens. Von einem *votum* im strengen Sinne kann aber nicht die Rede sein.

Zusammenfassung

Die Enthaltsamkeit ist sittliche Tugend und göttliche Gnadengabe. Sie ist apostolischer Ratschlag, kirchliches Gesetz und persönliche Entscheidung. Sie bewährt sich in der Ehelosigkeit und vollkommenen Keuschheit. — Jede einzelne Aussage analysiert sie in eine andere Dimension. Wenn diese einzelnen Dimensionen untereinander erschlossen werden, eröffnet sich die volle und reiche Wirklichkeit der Enthaltsamkeit.

Die *continentia* bedeutet die Gehaltenheit zum Dienste Gottes, zum Dienst am Herrenleib, am *corpus Christi verum et mysticum*. Die Enthaltsamkeit gewährt die Sammlung der Kräfte, die Einholung und Konzentrierung der Interessen, die ungeteilte Hingabe, die Einigung und Einheit. Sie bewährt sich in diesen Verhaltensweisen. Sofern diese Haltung am endgültigen Status des Menschen orientiert ist, bringt sie diesen hic et nunc *in statu viatoris* zur Anschauung.

Weil diese Existenzweise der menschlichen Natur im allgemeinen und der von der Sünde geschwächten im besonderen entgegensteht, bedarf sie der Gnade Gottes und der täglichen aszetischen Anstrengung. In ihrer reifen, echten und gültigen Ausgestaltung ist sie immerwährende Keuschheit. Die Existenzweise des Herrn und seiner jungfräulichen Mutter erachtet die Tradition als Vorbild.

---

[79] F. Thaner, Die Summa Magistri Rolandi nachmals Papstes Alexander III., Innsbruck 1874, 117: *Item, eorum, qui voto tenentur alii tenentur proprio, alii alieno, alii utroque; alii sunt, qui nec proprio nec alieno sed voto annexo.*

Diese Verhaltensweise ist der Ort und die Situation, welche die Kirche für die Diener der Altäre verfügt hat. Für diese Fügung waren ebenso das Wort des Herrn Mt 19,12, der Rat des Apostels Paulus 1 Kor 7,25 und zu dem und über allem das Leben Christi und die *vita apostolica* maßgebend. Von einem *votum continentiae* kann nur insofern gesprochen werden, als diese Fügung den ausdrücklichen personalen Verpflichtungswillen fordert, die *promissio castitatis*.

PSALM 30 (29)

in stilistisch-exegetischer Betrachtung

Von Lic. bibl. Dr. theol. Leo Krinetzki O. S. B.

Der uns hier beschäftigende Ps 30 (29) hat folgenden Wortlaut:

1 Ein Psalm. Ein Lied für die Einweihung des Hauses.
Von David.

2 Ich will dich erheben, Jahwe, denn du zogst mich empor
und ließest meine Feinde nicht jubeln über mich.

3 Jahwe, mein Gott,
ich flehte zu dir,
und du hast mich geheilt.

4 Jahwe, du holtest herauf
aus der Unterwelt meine Seele,
riefst mich ins Leben von den in die Grube Gestiegnen.

5 Lobsinget Jahwe, ihr seine Frommen,
und bekennt seinem heiligen Namen!

6 Denn nur kurz währt sein Zorn,
doch ein Leben lang seine Huld;

kehrt am Abend auch Weinen ein,
so am Morgen Freudengesang.

7 Ich aber wähnte in meinem Glück:
„Ewig werd' ich nicht wanken!"

8 Jahwe, durch deine Gnad' nur
hattest du meinem Glanze festen Bestand verliehn.

Du verbargst bloß dein Antlitz,
schon geriet ich in Schrecken.

9 Zu dir, Jahwe, schrie ich da
und flehte zu meinem Herrn:

10 „Was nützt dir mein Blut —
daß ins Grab ich steige!

Kann wohl der Staub dich bekennen,
wohl deine Treue verkünden?

11 Höre, Jahwe, und erbarm' dich mein!
Jahwe, sei Helfer mir!"

12 Da hast du mein Klagen gewandelt
in einen Reigen mir,

hast mein Bußkleid gelöst
und mich mit Freude gegürtet.

13 Darum lobpreis' dich mein Inneres
und schweige nicht!

Jahwe, mein Gott,
ewig will dich ich bekennen!

Textkritische Bemerkungen

Die obige Übersetzung entspricht im wesentlichen dem in R. Kittels „Bibl Hebraica" (Stuttgart 1937), S. 998f, gebotenen hebräischen Text. Nur folgenden Fällen weicht sie davon ab:

In 4c lese ich statt mijjordi „vor meinem Abstieg (in die Grube)" = „dam ich nicht (in die Grube) stiege" (Q MSS Aq Sym Hie T) wegen des Parallelismus mit 4a.b: mijjoredáj „von den (in die Grube) Gestiegenen"; so K G Or Thd V G. Castellino[1] beruft sich ebenfalls auf den Parallelismus, aber um die Lesa mijjordí beizubehalten; doch zu Unrecht, denn diese Lesart ergibt keinen Pa allelismus, sondern eine Aufhebung, Verneinung dessen, was in 4a.b behaupte wird. chijjithâni bedeutet dann nicht „erhieltest mich am Leben" (wie Gn 12, 1 u. ö.), sondern „riefst mich ins Leben" (wie Os 6, 2).

In 8b lies statt lahareri mit G (τῷ κάλλει μου) lahadarí „(hattest du) meine Glanze festen Bestand verliehn — wörtlich: Kraft erstellt, hă'mádtha . . .'oz)" Verschreibung von d in r. Doch bleibt der Text auch so hypothetisch.

In 13a lies mit G kabodí, da das Fehlen des Suffixes offenkundig auf eine Ar Haplographie zurückzuführen ist (beachte die paläographische Ähnlichkeit de Jod mit dem folgenden Waw: wie ein Waw geschrieben, konnte das Jod sel leicht von einem anderen Abschreiber in der Eile übersehen werden); ohne da Suffix ist der Text zu hart, zumal in dem so suffixfreudigen Hebräisch der klass schen Zeit.

Noch eine Bemerkung zur Aussprache: Da für eine Untersuchung, wie di hier unternommene, das Klangbild des Textes sehr wichtig ist, mußte der Versuc gewagt werden, der ursprünglichen Aussprache möglichst nahe zu kommen. Ic verweise zur Vokalisation auf meine Arbeit: Zur Poetik und Exegese von Ps 4 Bibl. Zeitschr. N. F. 4 (1960) 71, Anm. 7, sowie auf die Studie von F. M. Cross D. N. Freedman, Early Hebrew Orthography. A Study of the Epigraphic Evi dence: American Oriental Series, vol. 36, New Haven 1952, passim; dazu mache ich noch auf Folgendes aufmerksam: Wie die stereotype, wenn auch in sich vielleicht unrichtige Wiedergabe der Konjunktion w- „und" durch die 2. Kolumne der Hexapla des Origenes als *ου* = u- oder we- lehrt, war dieselbe für Origenes noch nicht nach masoretischer Weise in wa-, we- und u- differenziert, sondern wurde, wie die Präposition ba- noch fast durchgängig in den Transskriptionen des hl. Hieronymus und die Präposition la- in der 2. Kolumne selber, noch ein heitlich ausgesprochen, was mich dazu bestimmt hat, wie es C. H. Gordon[2] für das Ugaritische tut, auch für das Althebräische die einheitliche Aussprache wa- und für die genannten Präpositionen die Aussprache ba- und la- anzunehmen.

Auslegung

Ps 30 (29) gehört zu den individuellen Dankliedern, in denen ein Einzelner für die Gnade der Genesung nach schwerer Krankheit Gott dankt (zur Wertung der Überschrift in 1 vgl. H. J. Kraus, Die Psalmen [Biblischer Kommentar AT, Neukirchen 1960, z. St.). Die Frage nach dem Alter des Psalms muß hier offen gelassen werden. Das Metrum (s. Anm. 5) könnte auf ein hohes Alter schließen

[1] Libro dei Salmi (La Sacra Bibbia v. Garofalo), Turin-Rom 1955, z. St.
[2] Ugaritic Manual, Rom 1955, 87.

lassen (vgl. Kraus, 754 u. 241). Hier soll einmal versucht werden, bei der Erklärung des Psalms die stilistisch-poetische Methode mitheranzuziehen. Gedichte wie die Psalmen sind ja, wie ich in meiner oben erwähnten Arbeit (S. 70f) ausgeführt habe, sprachlich und inhaltlich eine Einheit und müssen — viel mehr als es bisher geschehen ist — ganzheitlich ausgelegt werden.

Beginnen wir bei unserer Erklärung des Psalms mit einer Würdigung seines lyrischen Charakters und seiner psychologisch-theologischen Zusammenhänge! D. h. lassen wir zunächst einmal das Gesamtgedicht auf uns wirken, ehe wir uns seinen Einzelheiten zuwenden!

Die Grundgestimmtheit des 30. (29.) Psalms — das lehren sowohl seine Zugehörigkeit zur Gattung der Danklieder als auch die Hinweise auf die „Freude" in 6d. 12b.d — ist die dankbare Freude eines Menschen, der nach schwerer Krankheit die Gnade der göttlichen Erhörung in Gestalt einer wunderbaren Heilung an sich erfahren durfte (3d). Diese Freude muß aus einer ganz persönlichen Gottesbegegnung aufgebrochen sein. Sonst würde der Psalmist wohl im Hauptteil des Liedes, der von Jahwes Rettung sprechenden Erzählung (9–12), entgegen der vorherrschenden Gewohnheit, an dieser Stelle, den Menschen zugewandt, in der dritten Person von Jahwes Rettungstat zu berichten, nicht so selbstverständlich Jahwe zugewandt bleiben und ihn mit „Du" anreden. Denn die primäre Art des Redens ist in diesem Gedicht das „lyrische Ansprechen" in der Du-Form. Sie ist die spezifische „lyrische Haltung" dieses Liedes. Zwei Partner werden „angesprochen": „Jahwe" (2a.3a.4a.8a. 9a.11a.b.13c) und „seine Frommen" (5a). Aber die „Formen" des „Ansprechens" sind verschieden.

Wo sich der Psalm an Jahwe wendet, nimmt er stark hymnische Züge an. Es ist ja schon auffällig, daß dieses Danklied nicht mit einem Verb des Dankens, sondern des Lobpreises anhebt („ich will dich erheben" 2a), wie es sonst in den Hymnen üblich ist (vgl. Ex 15, 2; Ps 99 [98], 5. 9; 145 [144], 1), freilich nicht zuletzt deswegen, weil der Hebräer kein Wort für „danken" hat. Hymnisch geprägt ist jedenfalls die als „einleitende Zusammenfassung"[3] der Heilstaten Jahwes gestaltete Begründung: „denn (ki) du zogst mich empor / und ließest meine Feinde nicht jubeln über mich" (vgl. Ps 148,5b). Und auch im Folgenden gebraucht der Psalm durchwegs Zeitwörter, die man nicht mit „danken", sondern nur mit „lobpreisen" oder einem Synonym dieses Verbs wiedergeben kann. Wo wir „danken" würden, da „erhebt", „lobsingt", „bekennt" und „verkündet" der Dichter Jahwe und seine Taten in hymnischem Preis. Den hymnischen Preis kennzeichnet nun aber die „ekstatische" Ergriffenheit des Ichs, das zu dem göttlichen Du „aufsingt[4]". Man geht deshalb wohl nicht fehl, wenn man die Selbstaufforderung des Sängers zur „Erhebung" Jahwes (2a), wenn auch nicht philologisch, so doch psychologisch als Ausdruck der Entschlossenheit und Bereitschaft des Willens zu einem preisend-„ekstatischen" Aufschwung des ganzen inneren Wesens (13a) hinauf in göttliche Höhen deutet, wo sich die Vereinigung mit Jahwe vollzieht. Während der einfache Dank durchaus nüchtern und „irdisch" wirken kann, eignet dem hymnisch geprägten Dank ein begeisterter, „überirdischer" Charakter. Solcher Gottespreis kann nicht ohne Übergang aus der Alltagswelt hervorbrechen, es braucht bei aller dieses Bemühen erleichternden Begeisterung und Freudigkeit die eigene Anstrengung zur „Erhebung"; der Dankende muß die Bereitschaft mitbringen, sich selbst hinter sich zu lassen und sich zu Gott aufzuschwingen, um ausschließlich in der gebannten Schau seiner Herrlichkeit und seiner Heilstaten zu verweilen. Die entscheidende Tat, weit vor allem Preis liegend, die diesen Aufschwung der Seele zu ihrem Gott überhaupt

[3] C. Westermann, Das Loben Gottes in den Psalmen, Berlin 1953, 74.
[4] W. Kayser, Das sprachliche Kunstwerk. Eine Einführung in die Literaturwissenschaft, Bern-München 1960⁶, 541.

erst möglich macht, liegt jedoch nicht in der Macht des Menschen, sondern in der gnadenhaften Intervention Gottes, der ihn aus der Tiefe zu seiner Höhe „emporzieht" (2a). So gesehen, ist das Emporgezogenwerden mehr als nur eine äußere Befreiung aus irdischer Todesnot. Das ist es allerdings auch, aber bloß vorläufig; letztlich ist es irgendwie ein Korrelat zu der „Erhebung" des Beters, eine Herausnahme und „Heraufholung" (4a) des Menschen aus seiner Ichverhaftung und Selbstgenügsamkeit (7b) empor in die befreienden Höhen der Gottheit, um ihn zu ihrem „ewigen Lobpreis" (13d) zu befähigen. Das erst heißt ja Befreiung aus dem Tod, „Ruf ins Leben" (4c) in Gott, Rettung und Befreiung zum Zweck des Gotteslobes, Triumph über anklagende Gegner (2b) einzig zum Zweck eines das ganze Innere des Menschen an Gott verströmenden, nicht mehr zum „Schweigen" zu bringenden Preisgesangs (13a.b)! Das ist eine „Heilung", die sich über das körperliche Geschehen erhebt und zu einer Heilung von falscher Selbstsicherheit (7b) für die Freiheit und Seligkeit in der völligen Abwendung von sich selbst und der gänzlichen Hinwendung zu Gott wird. Dieses Wunder der inneren Befreiung für die ungeteilte, beseligende Hingabe an Gott also ist, religiös gewertet, der vordringliche Gegenstand des Dankes in Ps 30 (29), ein Wunder, weil hierbei eine Kluft zu überbrücken war, die der Kluft zwischen Unterwelt und Himmel gleichkommt (vgl. 4). Die äußere Befreiung aus leiblicher Krankheit und der Bosheit übler Verleumder ist hier ein Symbol dieser geistlichen Befreiung (vgl. Mt 9,5f Par.), als deren Urheber Gott hymnisch verherrlicht wird, und zwar nicht bloß einen kurzen Augenblick innerer Ergriffenheit, sondern eine Ewigkeit lang (13d).

Diese hymnische Beschwingtheit, die einen Großteil des Psalms inhaltlich beherrscht, hat auch den Rhythmus und das Metrum des ganzen Liedes geformt. Die Dreier- und Zweierstichen[5] ergeben, wie J. Calès[6] richtig gesehen hat, einen tänzerisch anmutenden Rhythmus. Es genügt dem Sänger nicht, Gott bloß ein steifes Dankgedicht aufzusagen. Seine „Freude" drängt ihn zu einem tänzerisch beschwingten Dankhymnus, ja vielleicht zu einem wirklichen Dank-„Reigen" mit den anderen „Frommen" (12b, vgl. 5a). Unser Psalm aber könnte geradezu der begleitende „Freudengesang" (6d) dazu sein, der mit seinen Kadenzen den rechten Tanzrhythmus angibt. Dann würde sich die innere Ergriffenheit des gottbegeisterten Sängers nicht nur in einem vollendeten Gesang, sondern auch in einem „ekstatischen" Kulttanz äußern und Ps 30 (29) wäre als Begleittext eines kultischen Reigentanzes gedichtet worden. Ob dem allerdings wirklich so ist, hängt davon ab, ob man den Ausdruck „da hast du mein Klagen gewandelt / in einen Reigen mir" (12a.b) rein bildlich oder wörtlich versteht, was nicht mit Sicherheit entschieden werden kann.

Wichtig ist jedenfalls die Beobachtung, daß der tänzelnd-leichte Rhythmus den ganzen Psalm durchzieht, also in etwa (s. u.) auch die Verse 7—8, in denen der Dichter einen Rückblick auf die Not gibt, in der er sich vor seiner Rettung befand, und die Verse 9—12, die das Klagelied zitieren, das der Sänger in dieser Not damals betete. Man merkt es dem Rhythmus an, daß der Dichter nicht mehr unter den Anfechtungen der einstigen Not zu leiden hat, sondern auch von dieser mit tänzelnd-leichter Überlegenheit zu künden vermag. So kommt eine Spannungszustande zwischen dem Inhalt mit seinen trüben Bildern von Tod und Grab und dem vom Jubel der Erhörung beseelten Rhythmus, der alle Not verklärt.

Wir haben es in diesen Versen mit der Überleitung zum Hauptteil (7—8) und mit dem Hauptteil selbst (9—12) zu tun. Hier waltet die Redeweise des eigent-

[5] Ich nehme folgendes Metrum an: 3+3 2+2+2 2+2+3 3+3 2+2 3+2 3+2 2+3 2+2 3+2 2+2+2 2+3+3 2+2 2+2+2 3+2 2+2+2. Es läßt sich wohl eine sachliche Gliederung vornehmen (s. Kraus 240f), nicht aber eine überzeugende Einteilung in Strophen.

[6] Le livre des Psaumes, I. Paris 1936, 334f.

lichen Dankes; lediglich v. 7b — „Ewig werd' ich nicht wanken!" — trägt einen ausgesprochen hymnischen Zug an sich. Das Eigenartige dieses Dankes aber besteht in dem schon erwähnten Fehlen eines Ausdrucks für „Dank" und in der Hinwendung zu Jahwe. Letztere mag dadurch mitbedingt sein, daß Jahwe auch in dem zitierten Klagegebet direkt angeredet wird, so daß es dem Dichter zur Wahrung der Stileinheit geraten schien, auch dem Rahmentext die Funktion eines Ansprechens zu belassen. Aber damit scheint nicht alles gesagt zu sein. Ebenso wie durch das Zitat kann dieser Du-Stil auch durch die hymnische Einleitung mit ihren psychologischen Gegebenheiten (s. o.) erklärt werden: der Dichter vermag es gleichsam nicht, von der Höhe der Gottesbegegnung herabzusteigen und Jahwe sozusagen den Rücken zuzukehren, So ist denn wohl dieser Hauptteil, der am wenigsten hymnische des Gedichtes, zwar kaum noch in seiner Diktion als solcher, sehr stark aber in seinem Du-Stil von der hymnischen Einleitung mit seiner psychologischen Hochstimmung her beeinflußt. Der Sänger bleibt also weiterhin von Jahwe gefesselt. Darum vermag er auch rücksichtslos seine falsche Grundeinstellung in der Vergangenheit vor aller Augen bloßzulegen (7) und nachträglich Jahwes Huld als einzige Grundlage seines früheren Glückes vor der Krankheit hinzustellen (8a.b). Die Krankheit und erst recht die überwältigende Erfahrung der Heilung haben ihm, wie schon angedeutet, eine viel wichtigere Heilung geschenkt, die Heilung von seinem Egoismus, die die nötige Voraussetzung dazu ist, daß er Gott jetzt wirklich zu preisen vermag. Die göttliche Pädagogik hat ihn in ihrer Weisheit zu einem vollkommenen, weil selbstlosen, nur noch von Gott ergriffenen Sänger der göttlichen Huld gemacht. In Wahrheit war ja sein früheres „Glück" (7a) nur vermessene Selbstsicherheit. Erst jetzt, in der demütigen Erkenntnis, daß seine gesamte Existenz von Jahwes Gnade abhängt, genießt er das wahre, bleibende Glück der Gemeinschaft mit Gott in seinem Lobpreis. Das ist die Weise der Gottesgemeinschaft, von der die Verse 7—13 beseelt sind. Die Erfahrungen, von denen der Sänger — nebenbei belehrend für die anderen „Frommen" — kündet, haben ihn mit Jahwe für immer vereinigt; das ist die frohe Botschaft, um die es hier geht.

Wir müssen aber schon noch etwas genauer zusehen, worin die der danksagenden Erzählung eigene Begegnung des dichterischen Ichs mit dem göttlichen Du besteht und wie sie sich sprachlich äußert. Damit erfassen wir zugleich tiefer den Gebetscharakter des Psalms, wenn wir Gebet als Vereinigung des Menschen mit Gott definieren. V. 8 hat die Form einer Feststellung: „Jahwe, durch deine Gnad' nur / hattest du meinem Glanze festen Bestand verliehn. / Du verbargst (ja) bloß dein Antlitz, / schon geriet ich in Schrecken". V. 9—11 ist ein Zitat des in der Not gesprochenen Klagegebetes. Beide Elemente aber streben V. 12 zu, in dem die dankende Bestätigung der eingetretenen Hilfe zum Ausdruck gebracht wird. In ihm kommt das der Danksagung, wie wir feststellten, hier zugrunde liegende lyrische Gefühl der Freude zum begeistertsten Ausdruck. Somit werden wir folgern dürfen: In der Art der Gottvereinigung, wie sie die Verse 7—12 zeichnen, liegt eine deutliche Steigerung vor: V. 7—8 ist die Reflexion über eine in der Vergangenheit stattgehabte Begegnung mit dem Gott, von dem sich der Dichter total abhängig weiß in einer Abhängigkeit des Geschöpfes von seinem Schöpfer und Richter; V. 9—11 ist die Erzählung von der Begegnung des bittflehenden Israeliten mit seinem Bundes-„Herrn", von dem er in aller Demut Hilfe in der Not erwarten darf; V. 12 ist die vergangene wie aktuelle Begegnung mit dem gleichen Schöpfer- und Bundesgott, sofern dieser jedoch dem Beter mit der Heilung (3c) das große Geschenk der Freude und neuen Glückes gemacht, also sich als huldvoller Geber erwiesen hat. Die Begegnungen mit dem Schöpfer- und Bundesgott waren wertvolle Erlebnisse. Sie befreiten den Dichter von seiner falschen Selbstsicherheit und brachten ihn in eine neue, tiefere Verbindung mit seinem Gott — gerade die Klagelieder sind ja Ausdruck einer großen

Gottverbundenheit (vgl. das innige „zu meinem Herrn" in 9b) —. Aber alle diese Begegnungen beinhalteten doch noch eine beträchtliche Distanz zwischen dem Beter und Gott. Es waren Gottesbegegnungen, die durch den nicht völlig abgestorbenen Egoismus des menschlichen Partners, der um sein Schicksal bangte und Jahwe als Motiv für sein hilfreiches Eingreifen den sonst eintretenden Ausfall der Verherrlichung durch ihn, den Psalmisten (!), vorzustellen wagte (10), sich nicht zur vollen Innigkeit entfalten konnten, vor allem jedoch waren sie vorübergehende Erlebnisse. Ganz anders die dritte Gottesbegegnung: sie war vonseiten des Menschen nur noch dankbare Entgegennahme der göttlichen Gabe und ist in ihrer Auswirkung eine „ewig", d. h. lebenslang (vgl. Ps 104 [103], 33), kaum darüber hinaus (vgl. 4.10), fortdauernde, selbstlose Verherrlichung der göttlichen Freigebigkeit (13). In den früheren Gottesbegegnungen herrschte noch stark das eigene Interesse des Beters vor, in der noch andauernden und „ewig" nicht mehr endenden Gottesbegegnung herrscht nur noch die göttliche Liebe, deren Interesse ausschließlich Jahwe und seiner Ehre gilt. Erst die Gottesliebe, ausgelebt im endlosen Gottespreis, vermag die wahre Gottvereinigung und damit das wahre Glück des Menschen herbeiführen, die Begegnungen mit dem Schöpfer und souveränen Bundesherrn in der Vergangenheit waren zwar notwendige, aber nur vorläufige Mittel zur Erlangung der „ewigen" Vereinigung mit dem Gott der Liebe. Das kommt sprachlich meisterhaft in der Steigerung von der kühlen Feststellung über das sachlich referierende Zitat des einst gesprochenen Klagegebetes zu der begeisterten Bestätigung der erlangten Hilfe und dem liebenden Gelöbnis „ewigen" Gottespreises zum Ausdruck. Ja, wir müssen auch zwischen V. 12 und V. 13 noch eine Steigerung konstatieren. So sehr nämlich V. 12 schon von der Gottesliebe getragen ist, geht es dort doch immer noch ein wenig um das liebe Ich, wie der betont an das Satzende gestellte dativus commodi „mir" in 12b zeigt; in dem Gelöbnis von V. 13 hingegen geht es nur noch um Gott, darum, daß sich das ganze Ich des Sängers an ihn in „ewigem" Gotteslob verströmen möge. In dieser Weise betet sich der Dichter hindurch zur vollen und ungeteilten Hingabe an seinen Gott. In der Vergangenheit stand das Ringen um die Freiheit von sich selbst im Vordergrund, die Zukunft soll nur noch der freien Hingabe an Jahwe gehören. Aber schon die Gegenwart steht unter dem Zeichen dieser Hingabe, das ganze Lied zeigt bereits, wie ehrlich es dem Sänger um die Verherrlichung Gottes zu tun ist, denn das, wovon er erzählt, gehört ja samt und sonders der Vergangenheit an. Damals war er noch stark beherrscht von der Sorge um sich selbst und sein Wohlergehen, jetzt und in Zukunft gilt seine ganze Sorge dem Herrn (vgl. 1 Kor 7,35).

Wenden wir uns nun den Versen 5–6 zu! Dieser Teil ist zwar zunächst auch von der Haltung des „lyrischen Ansprechens" geprägt: die „Frommen" werden aufgefordert, in das Gotteslob des Sängers einzustimmen (5). Aber diese Aufforderung steht nur im Dienste (s. das „denn" in 6a) des hymnischen Bekenntnisses der zu schneller Hilfe bereiten göttlichen Barmherzigkeit (6). Die absolut vorherrschende lyrische „Haltung" ist hier das „lyrische Nennen"[7], die dem Hymnus eigen ist. Für einen Augenblick redet der Dichter von Jahwe in der dritten Person, weil er sich nicht damit begnügen kann, nur selbst das neu geschenkte Glück der Gottesgemeinschaft in hymnischem Preisgesang zu genießen, sondern weil ihn seine Gottesliebe in ihrer überwältigenden Begeisterung dazu drängt, auch die Nächstenliebe zu betätigen und die Umstehenden zur Teilnahme an demselben Glück des Gotteslobes einzuladen. Hier ist die Stelle des Gedichts an der der Hörer und Leser aufgefordert wird, sich das Vorgetragene nicht bloß passiv-kühl „anzuhören", sondern sich von der gleichen Begeisterung erfassen zu lassen. Der Dichter fordert seinen Hörer und Leser auf,

[7] Kayser, a. a. O., 339.

das zu tun, was an sich schon jedes Gedicht bei seinem Hörer und Leser erreichen will: sich seine Gefühle und Stimmungen zu eigen zu machen. Somit liegt das „Nennen" nicht außerhalb des dichterischen Anliegens des übrigen Gedichtes, das von der Haltung des „Anredens" geprägt ist. Es liegt keinerlei „Bruch" vor, weder des Stils noch der theologischen Konzeption. Das ganze Gedicht, auch in diesem Teil, bleibt durchzogen von der dankend-preisenden Ausrichtung des Beters auf Gott, die alle stilistischen Einzelheiten und Verschiedenheiten zu einer großen Einheit zusammenrafft.

Als Funktion des „lyrischen Nennens" gibt W. Kayser[8] Folgendes an: „das Ich steht einem ‚Es', einem ‚Seienden' gegenüber, erfaßt und sagt es". Die aus dieser Haltung gestalteten Sätze werden oft, wie hier, zu Sentenzen, allgemeingültigen Aussagen. Gegenstand des V. 6 ist die überzeitliche, durch hundertfache Erfahrung bestätigte und darum allgemeingültige Wahrheit, daß in Gottes Handeln nicht der Zorn, sondern die Barmherzigkeit und Liebe das letzte Wort zu sprechen haben und daß daher der Fromme nur kurze Zeit trauern muß. Das „Es", das hier hymnisch „genannt" wird, ist kein statisch „Seiendes", sondern ein „Werdendes", „Geschehendes", Gottes Zorn und Huld *in actu*, zwei Seiten in Gottes Wesen, wie sie sich im göttlichen Handeln offenbaren. Das ist kein abstrakter Gott, sondern ein Gott, wie ihn der Dichter erfahren hat. M. a. W., das Bekenntnis von V. 6 ist das Ergebnis der Gottbegegnungen, von denen oben gesprochen wurde. Man kann sagen, daß der wesentliche theologische Lehrgehalt des ganzen Psalms in diesem Vers zusammengefaßt ist. Auf die Mitteilung dieser Erfahrung kommt es dem Sänger an, sie soll die „Un-Erfahrenen" in den Strom der Verherrlichung Jahwes hineinreißen, in den sie den Sänger selbst bereits hineingerissen hat und so dazu beitragen, daß einmal alle „Frommen" ihrer vordringlichsten Aufgabe leben, Jahwe zu preisen. Damit wird V. 6 zum Bindeglied zwischen dem einzelnen Beter und den anderen „Frommen" in Israel. Wie das Lobgelübde von V. 13 in die zeitliche Dimension, so dringt das Bekenntnis von V. 6 in die „räumliche" Dimension vor, daß Jahwe nicht nur „ewig", sondern auch von einem möglichst großen Kreis von Menschen gepriesen werde. Jedesmal ist es die Offenbarung der Liebe Gottes, die den Rahmen des Augenblicklichen, Individuellen sprengt. Wer von ihr ergriffen ist, sei es durch eigene oder fremde Erfahrung, kommt von ihr nicht mehr los. Er muß von ihr künden und wieder andere zu ihren „Gefangenen" machen. So wird der einst in seinem Ich gefangene Mensch nun von der Übermacht der göttlichen Liebe „gefangen" genommen und gelangt dadurch zur Freiheit in Gott. Von diesem Wunder will der Psalm künden, V. 6 insbesondere lehrt, daß dieses Wunder sich nicht nur an einem Einzelnen vollzieht, der Gegenstand eines besonderen Eingreifens der göttlichen Liebe ist, sondern daß dieser Einzelne durch seinen Preisgesang zum Zeugen der Liebe Gottes werden und dadurch wiederum andere zum Erlebnis dieses „Wunders" führen kann, damit auch sie, ihrer selbst entkleidet, in die Höhen göttlicher Seligkeit emporgerissen werden. In dieser Weise wird der Psalm trotz seines individuellen Anlasses zu einem Gemeinschaftsgesang, in den jeder hineingerufen wird, der ihn nachbetet, auf daß Gott von allen und „in Ewigkeit" (s. o.) gepriesen werde, wie es seine unendliche Liebe erfordert.

Nach diesen mehr allgemeinen Untersuchungen wollen wir uns nun mit den Einzelheiten des Psalms befassen.

Mit dem hymnischen Ausruf „Ich will dich erheben, Jahwe", beginnt der Psalm (V. 2). Was heißt das: Jahwe „erheben"? Sicher nicht, daß der Sänger Jahwe objektiv größer machen möchte, als er von Natur aus ist. Das wäre kein Gotteslob, sondern eine Gotteslästerung. Der Ausdruck kann nur soviel besagen wie das lateinische *laudibus efferre*. Es handelt sich somit um eine „Lobeserhebung",

[8] Ebd., 339.

um eine Anerkennung der bereits von Ewigkeit her bestehenden Größe Jahwes durch den Psalmisten in Form der Lobpreisung, um, wie wir vorhin sahen, das Bestreben („Ich will dich erheben", Kohortativ), sich selbst lobend zu Jahwe zu erheben, weg von aller Verkettung an die Dinge des Alltags, um ihn, ganz ergriffen von seiner Größe und Majestät, zu preisen. Dieses Bestreben will der Sänger mit seinem Psalm verwirklichen. Das erste Sätzchen, im Urtext nur ein einziges Wort ('aromemká), wirkt fast wie eine Widmung des Liedes an Gott (vgl. Ps 45 [44], 2) oder wie eine seinen ganzen Inhalt bestimmende, programmatisch vorangestellte Überschrift, die mit dem letzten Sätzchen korrespondiert: „ewig will dich ich bekennen" (13d). Kein Zweifel also: der Psalm will ein Preislied für Jahwe sein, ein Lied, in dem Gott nicht so sehr für eine erwiesene Wohltat einmaliger Art gedankt, sondern in der er vor allem über seinen Bundeseigenschaften — seiner „Gnade" (6b) und „Treue" (10d) — gepriesen werden soll, Eigenschaften, die im Tun offenbar werden. Das erste Wort des Psalms wirkt mit seinen dunklen Vokalen a und o ('aromemká) sehr feierlich-abgeklärt. Ganz im Gegensatz dazu sollen die vielen i der Begründung ki dillitháni „denn du zogst mich empor" in ihrer raschen Aufeinanderfolge vielleicht den Eingriff Jahwes als ein bewegtes Handeln, wenn schon nicht symbolisieren, so doch als solches hervorheben, während in der Fortführung, 2b, die dunklen Vokale wieder überwiegen und so den gottgeschenkten Triumph des Psalmisten über seine Feinde nicht mehr in seinem bewegten Werden, sondern in seiner Vollendung, als Objekt feierlich-überlegenen Gotteslobes, verstanden wissen wollen: wa'o' śimmáchtha 'ojebáj lí, „und ließest meine Feinde nicht jubeln über mich"; freilich wirkt hier das i der ersten Zeile, hervorgehoben durch die l-Alliteration zu dillitháni, in dem betont ans Satzende gestellten lí „über mich" noch nach und trägt somit auch in den kultisch gehobenen Lobpreis noch etwas von der Bewegtheit der hinter dem Dichter liegenden Kämpfe hinein. dillitháni ist ebenfalls ein „Programmwort" in unserem Psalm, das im Folgenden in seinem genauen Sinn näher erklärt wird (3c.4b.c). Es ist die Zusammenfassung der Rettungstat Jahwes am Psalmisten. Vorläufig erfahren wir nur, daß Jahwe den Sänger „emporgezogen" hat, wobei sich freilich dieser Ausdruck im Geiste des Bibelkundigen sogleich mit der Vorstellung eines aus der Zisterne hochgezogenen Wassereimers verbindet. Das Zeitwort bedeutet nämlich (als Piel privativum [Joüon[8a] 52 d], von einem Qal dalá „hängen, hängen lassen") eigentlich: „etwas Herabhängendes emporziehen', jemanden wie einen Eimer aus dem Brunnen „heraufziehen" (vgl. Ex 2,16.19 Qal) und so retten[9]. Der Dichter „schwebte" wie ein Gefäß, das jeden Augenblick in die Tiefe des Brunnens stürzen könnte, wenn es nicht sicher an einem Strick befestigt und schließlich wieder heraufgezogen würde, irgendwie über einem Abgrund und nur Jahwes Macht hat ihn wieder „emporgezogen". Weiter wird man dieses Bild zunächst kaum ausdeuten dürfen. Der Reiz eines guten Gedichtes besteht ja gerade darin, daß eine Spannung entsteht, die erst nach und nach gelöst wird, indem das anfangs noch Dunkle und Ungewisse mehr und mehr geklärt und durchleuchtet wird.

Ein wenig deutlicher wird der Psalm in 2b: „und ließest meine Feinde nicht jubeln über mich". Da wir es hier mit dem Danklied eines Einzelnen zu tun haben, haben wir unter den „Feinden" Menschen zu verstehen, die sich über den Tod des Sängers gefreut hätten, aber durch Gottes helfendes Eingreifen enttäuscht wurden. Das hebräische Wort für jubeln „lassen" (śimmách, Piel causativum [Joüon 52d] von śamách, etymologisch „hoch, stolz sein", vgl. arab. šámacha, akkad. šamâCHu und Klgl 2,17 // herím qárn ßarájk „er erhob das Horn deiner

[8a] P. Joüon, Grammaire de l'Hébreu biblique, Rom 1947[2].

[9] So F. Zorell, Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti, Rom 1957, 173.

Dränger") bedeutet wohl eigentlich: „sich stolz erheben lassen", also „triumphieren lassen". Jahwe hat den Gegnern den Erfolg versagt und sie dadurch gedemütigt.

Mit einer neuen, durch ein „mein Gott" gegenüber der ersten noch an Innigkeit gesteigerten Anrede (V. 3a) beginnt der zweite Teil des Psalms (3—4), eine Fortführung der einleitenden Zusammenfassung, die das dillitháni von 2a weiter verdeutlicht. Der Beter stellt Jahwe seine frühere Not vor. Er „flehte" damals aus ihr zu Gott und fand als Folge davon (Waw consecutivum) „Heilung" (waththirpa'éni). Seine Notlage bestand also offensichtlich in einer Krankheit. Ihre Schwere wird in V. 4 unter Zuhilfenahme eines Bildes angedeutet. Mit einer erneuten Anrede Jahwes und in Verwendung eines mit dillitháni synonymen Zeitworts (hä'lítha, „du holtest herauf", wörtlich: „du ließest heraufsteigen") wird die Krankheit als eine solche dargestellt, die den Beter gleichsam in die „Unterwelt", im parallelen Versglied (4c) mit einer „Zisterne" oder „Grube" (bor) verglichen, warf, aus der es kein Entrinnen gibt (Jb 7,9). Jetzt rundet sich das in 2a angefangene Bild zu einem Ganzen ab. Die „Zisterne", aus der Jahwe den Geprüften „emporzog", war die „Unterwelt", wo die Seelen der Verstorbenen nach dem Volksglauben nur noch das Dasein von „Schatten" führen (rapa'ím — soll das Verbum rapá in 3c im Sinne des Verfassers, nach Art einer Volksetymologie, vielleicht ein Anklang an dieses Hauptwort sein und soviel besagen wollen wie: „aus dem Schattendasein der Unterwelt befreien"?). Dort befand sich schon seine „Seele" inmitten der anderen „in die Grube Gestiegnen" (mijjoredáj bór — Kontrast zu hä'lítha). Nur Jahwe vermochte noch zu helfen, der auch über das Totenreich Herr ist (Is 7,11; Os 13,12) gerade dadurch, daß er aus ihm herauszuführen imstande ist (1 Sm 2,6; Tob 13,2), und er hat es getan, indem er den Beter „ins Leben zurückrief" — chijjithäni (Piel causativum [Joüon 52d], vgl. Os 6,2): die i-a-i-Assonanz setzt das Verb vielleicht zu dillitháni in erläuternde Beziehung; vielleicht sollen auch die i-a-i von schiwwá'thi eine Assonanz zu dillitháni und chijjitháni herstellen und diese drei Verben in nähere Relation zueinander bringen: „du zogst mich empor" — „ich flehte" — „du riefst mich ins Leben" (man beachte die Symmetrie!). Sollte meine Deutung der lautlichen Entsprechungen zutreffen, so würde sich ergeben, daß nicht hä'lítha und waththirpa'éni, sondern chijjitháni die eigentliche Erklärung des einleitenden dillitháni sein soll: das „Emporziehen" soll dann, bildlich gesprochen, als eine „Wiederbelebung", als eine wunderbare Totenerweckung verstanden werden. Das Bild wirkt sehr hyperbolisch, ist aber nach altisraelitischem Sprachgebrauch lediglich Ausdruck der Befreiung aus dem Machtbereich des Todes, der sich schon in Krankheit und Bedrängnis anmeldet und nach dem Menschen langt[9a]. Indem der Dichter dieses der dichterischen Tradition Israels vertraute Bild aufgreift, das sonst dazu dient, Jahwes Allmacht zu veranschaulichen[10], zeichnet er seine Genesung als ein Werk dieser Allmacht und stellt sie in den großen theologischen Zusammenhang von Krankheit und Sünde, wie er auch sein eigenes Erlebnis zu einem Paradigma göttlichen Handelns an der ganzen der Sünde überantworteten und unter deren Folgen leidenden Menschheit macht. In diesem Sinne ist das Bild keine „fromme Übertreibung", erklärlich und entschuldbar mit der außerordentlichen Begeisterung des Dichters, sondern die einzig angemessene Art, von den genannten theologischen Wahrheiten zu sprechen. Es kommt aber sehr darauf an, daß wir dem Bild mit allen Erklärungsversuchen nicht seinen Geheimnischarakter rauben. Wenn es, wie ich eben sagte, den Zusammenhang zwischen Krankheit und Sünde andeutet, dann nicht in dem platten und oberflächlichen Sinn, in dem es die Feinde des Psalmisten taten, die

[9a] Vgl. Chr. Barth, Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des AT, Zürich 1947, 93ff.

[10] S. die eben angeführten Stellen und Ps 49 (48), 16; 86 (85), 19; 116 (114), 3ff.

glaubten, daß seine Krankheit die Strafe für eine ganz bestimmte persönliche Sünde sei. Die Heilung des Beters war ja gerade das von Gott gewirkte Zeichen, das diese Meinung der Gegner zuschanden machen sollte (vgl. Kraus zu V. 2). Gewiß spricht sich der Beter nicht von jeder Art von Schuld frei. Er weist ja in V. 7b selbst auf seine falsche Grundeinstellung zu seinem Glück hin, die ihn früher beseelte. Aber dabei handelt es sich nicht um eine ihm bewußte Auflehnung gegen Gott — er war doch sicher auch damals schon ein frommer, wenn auch noch recht unerleuchteter Israelit —, sondern nur um eine natürliche Folge seiner verblendenden Eigenliebe, die ihn in falsche Selbstsicherheit wiegte. Damit berühren wir das Problem, um das es in dem Bild von V. 4 geht. Die Sünde, die den Sänger fast an den Rand des Grabes brachte, war nicht irgend ein (aktuelles) Vergehen, wie es die Feinde vermuteten, sondern die (existenzielle) Sünde schlechthin, eben jener widergöttliche Egoismus und Hochmut, von dem alle Menschen — ohne immer darum zu wissen und deshalb in jedem Augenblick aktuell sündigen zu müssen — seit den Tagen der Ursünde getrieben werden, jener wahnsinnige Anspruch des Geschöpfes, „wie Gott" zu sein (Gn 3, 5), den die Todesstrafe auf dem Fuße folgte (Gn 3, 19) — daher vielleicht der Hinweis auf den „Staub" (ʿapár) in 10c (vgl. Gn 3, 19b: „Denn Staub [ʿapár] bist du, und zum Staub [ʿapár] kehrst du zurück")! Die vom Egoismus getriebene Menschheit, die dafür, wie einst der Psalmist, in Krankheit und Leid dahinsiecht und so schon auf Erden vom Tod gezeichnet ist, befindet sich theologisch wirklich in den Klauen der Todesmacht, die Krankheit ist nur Ausdruck dieser Todesverfallenheit, aus der es kein Entrinnen gibt, wenn nicht, wie im Falle des Psalmisten, Gottes Allmacht huldvoll eingreift. Die Gestalt des Dichters ist in ihrem Schicksal ein erschütterndes Beispiel für das selbstverschuldete Schicksal der Menschheit überhaupt. aber auch eine Bestärkung in der ihr von Gott selbst gegebenen Hoffnung, daß sie einmal in seiner Kraft die Todesmacht überwinden und mit Füßen treten werde (Gn 3, 15). Das sind die theologischen Perspektiven, die das Bild von V. 4 geheimnisvoll andeutet, ohne sie begrifflich so klar zu entfalten, wie ich es gerade getan habe. Statt der begrifflichen Klarheit einer theologischen Analyse vermittelt das Bild dem Hörer und Leser den Gefühlseindruck des Schaudervollen, Unheimlichen; es gibt ihm einen Eindruck von der grauenerregenden, unfaßlichen Macht des *mysterium iniquitatis* (2 Thess 2, 7) ähnlich wie in Ps 46 (45), 3f das Bild der Urflut, nur viel konkreter und unmittelbarer, sofern es hier als die den Einzelmenschen ganz persönlich bedrohende Krankheit geschildert wird. Auf diesem Hintergrund wird erst die Größe der Dankbarkeit deutlich, von der der Psalmist so sehr ergriffen ist, daß es ihn im dritten Teil drängt, die „Frommen" um sich herum zum Gotteslob aufzufordern (V. 5). Das geschieht, wie der synonyme Parallelismus — 5b sagt ja mit anderen Worten dasselbe wie 5a — zeigt, mit großer Eindringlichkeit, die noch dadurch gesteigert wird, daß die beiden Imperative jeweils am Anfang der Zeile stehen und auf den Infinitiv jedesmal ein mit der Präposition la- eingeführter Dativ folgt: *zammerú* lajahwä´ chasidáw / *wahodú* lazíkr qodschó, „lobsinget Jahwe, ihr seine Frommen / und bekennt seinem (*lazíkr*..., Dativ) heiligen Namen!" Das Verbum zimmér (Piel) ahmt das Summen der Saiteninstrumente nach und meint, umfassender als unsere Übersetzung „lobpreisen", den unter Begleitung solcher Saiteninstrumente vollzogenen Lobgesang. Vielleicht um eine gewollte lautliche Entsprechung dazu herzustellen — zammerú — zíkr —, steht in 5b statt eines erwarteten laschém ein „dem Namen", wenn es sich bei dem ganzen V. 5b auch um eine Formel handelt (vgl. Ps 97 [96], 12, aber Ps 106 [105], 47 lahodóth laschém qodschä´ka). Der hebräische Text macht die Begleitmusik im Gegensatz zu unserer Übersetzung noch gleichsam in der Lautung hörbar. Daß Jahwes „heiliger Name" „bekannt", d. h. mit einer feierlichen Erzählung seiner Wohltaten (7–12) gepriesen werden soll, dürfte ein Hinweis darauf sein, daß unser Psalm im Heiligtum gesungen worden ist, in dem nach

alttestamentlicher Vorstellung der „heilige Name" Jahwes wohnte (Dt 12, 11 u. ö.) und kultisch verehrt wurde (Ml 1, 11).

In V. 6 wird nun der Grund angegeben, um dessentwillen Jahwe gepriesen werden soll. Das geschieht in 6a und b mit dem Blick auf Gott und in 6c und d mit dem Blick auf den Menschen. Der Akzent ruht in 6a und b, wie übrigens auch schon in 5a und b, ganz gemäß dem Inhalt, auf dem Pronomen „sein(e)", indem im Hebräischen die dieses Pronomen vertretenden Suffixe als eine Art „lautliche Epiphora" stets am Zeilenende zu stehen kommen: (5a) ...chasidáw, „seine Frommen", (5b) ... qodschó, „seinem heiligen (Namen)", (6a) ... ba'appó, „sein Zorn", (6b) ... barabonó, „seine Gnade"; dadurch wird überdies jede Zeile, wie in der modernen Dichtung durch den Reim, scharf von der anderen abgehoben; dieselbe Wirkung wird in 6a. b durch die asyndetische, harte Aufeinanderfolge der Sätze und die Voranstellung der Subjekte, sowie durch die gleichförmige Konstruktion mit *ba-* erreicht: (6a) ki *rág' ba*'appó / (6b) *chajjim* barabonó, wörtlich: „denn ein Augenblick (nur ist) in seinem Zorn, / ein Leben (hingegen) in seiner Gnade". Der antithetische Parallelismus tut noch das Seine, um die Sätze einander hart gegenüberzustellen, so jedoch, daß der Nachdruck auf dem zweiten Satz ruht und der erste Satz sachlich den Sinn eines Konzessivsatzes erhält: „wenn man auch kurze Zeit in seinem Zorn steht, so befindet man sich doch ein Leben lang in seiner Gnade". Hymnisch beschwingte, kurze Sätze, genau durchgearbeitet entsprechend der zu erzielenden Wirkung auf den Hörer — ihn soll ja selber die hymnische Begeisterung des Sängers erfassen und zum Gotteslob aneifern —, das sind diese Verse. Den Gegenstand des Gotteslobes bildet die kurze Dauer des Zornes und die lebenslange Gnade Jahwes. Die letztere ist der eigentliche Gegenstand des Preises, am Zorne Gottes wird nur seine kurze Dauer verherrlicht. Wie schnell Gottes Zorn seiner Gnade Raum gibt, zeichnet 6c. d mit einem sehr schönen Bild. Indem der Dichter die Auswirkungen des Zornes und der Gnade Gottes auf den Menschen, die Trauer und den Jubel, personifiziert und deren Äußerungen, „Weinen" und „Freudengesang", metonymisch wie Personen auftreten läßt, kann er bildlich sagen, daß das Weinen am Abend und der Freudengesang am Morgen wie ein Gast beim Menschen „einzukehren pflegt" (*jalín*, s. Joüon 113a; man beachte die Assonanz zu *chajjim*, die wohl erreichen will, daß die beiden Worte sich einander beleuchten sollen: „ein Leben lang", immer wieder, „pflegt" das Weinen wie auch der Freudengesang beim Menschen „einzukehren" — das Prädikat gilt als Zeugma wohl für beide Stichen). Wenn das Weinen, die Trauer bei einem Menschen zu Gast ist, dann wird es für ihn „Abend" und Nacht, aber diese Nacht nimmt bald ein Ende. nur kurze Zeit steht der Mensch unter dem schrecklichen Zorngericht Gottes; immer wieder darf er nach kurzem Leiden das Überhandnehmen der Gnade Jahwes und damit die Einkehr der Freude in seinem Herzen erfahren, immer wieder darf er den „Morgen" der göttlichen Huld erleben, mit dem ihm ein neuer Tag gottgeschenkten Glückes aufgeht (vgl. Ml 3, 20). Diese bildhaften Aussagen werden stilistisch in einfacher, aber vollendeter Weise formuliert, indem übersichtlich und in Hervorhebung der Entsprechungen am Zeilenanfang jeweils die Zeitbestimmungen (ba'árb.../walabóqr...) und am Zeilenende die Subjekte zu stehen kommen, auf denen der Nachdruck ruht (...bä'ki/...rinná), während das am wenigsten betonte Verbum jalín, „kehrt ein", in der Mitte der ersten Zeile eingefügt wird; die b-Alliteration in 6c aber — *ba*'árb ...*bä*'ki — hebt die erste Zeile als eine Einheit gegenüber der zweiten Verszeile stärker ab und bringt so die Versgliederung auch dem Hörer, der den Text nicht geschrieben vor Augen hat, lebhafter zu Bewußtsein. Man muß also sagen: jedes Wort steht hier an seinem Platz, der Gedanke des Dichters konnte nicht treffender als so ausgedrückt werden. Die dichterische Sprache ist hier nicht bloß „Gewand" des Gedankens, sondern ihm so innig und naturnotwendig zugehörig wie der Leib der Seele. Beide sind eine Wesenheit und nur verschiedene Aspekte derselben Sache.

Im vierten Teil des Psalms (7–12) schildert uns der Dichter seinen Leidens-„Abend" und seinen Freuden-„Morgen". Vom Allgemeinen geht er wieder zum Besonderen, Individuellen über. Nach dem hymnischen „Exkurs" der Aufforderung der Mitbeter zum Gotteslob und der kurzen allgemeinen Darstellung der Art des göttlichen Handelns kommt er wieder auf sein eigenes Geschick zu sprechen, auf das er eingangs Bezug genommen hatte. Wie es in V. 5–6 um Jahwe ging, so geht es in den folgenden Versen um den Sänger. Daher die Unterstreichung der Suffixe der ersten Person sing. in 7a durch ihre dreimalige Aufeinanderfolge: wa'aní 'amárthi baschalwí „ich aber (dasselbe Ich wie oben 2a. 3b), ich wähnte (eigentlich: sprach, nämlich zu mir selbst) in meinem Glück". Jedes dieser „Ich-Worte" wird durch a-a-i-Assonanz zu einer Einheit für sich: „ich — ich wähnte — in meinem Glück". Es ist, als begänne der Dichter zu stammeln und käme ihm dieses Bekenntnis seiner Sünde nur schwer von den Lippen, wohl weniger aus Menschenfurcht als aus Scham vor dem Gott, dem er damals so armselig gegenüberstand — er spricht ja wieder zu Jahwe gewandt —; im Rhythmus spiegelt sich etwas von der Reue wider, die ihn durchdringt: das dreimalige „Ich" mutet wie ein an-die-Brust-Klopfen an — hier dürfte der „tänzerische" Rhythmus zu einem gewollten Staccato werden! —; man wird an das reuige Sündenbekenntnis Davids in 2 Sm 24, 17 erinnert: „Siehe, ich habe gesündigt, ich habe verkehrt gehandelt, diese aber, die Schafe, was haben sie getan?" Das Danklied des Psalmisten beruht also auch auf dem Gefühl tiefer Reue und dem Willen, seine Schuld durch ein öffentliches Bekenntnis seiner Sünde wiedergutzumachen. Achten wir darauf, wie das Staccato in 7b zu einem leicht hingeworfenen und so die damalige Leichtfertigkeit wiedergebenden Continuum wird: bal 'ämmót la'olám, „Ewig werd' ich nicht wanken!" Daher denn auch die, hier gewollte, Verkürzung der Hebungszahl in 7b (2) gegenüber 7a (3 Hebungen). Wie ist das Heute so ganz anders als das Gestern! Der Reuige spricht eine vorsichtige, bedächtige, aus bitterer Erfahrung klug gewordene Sprache, der Selbstsichere redet schnell und gedankenlos daher. Das kommt hier zu einem ungemein treffenden rhythmischen Ausdruck. Der Widersinn des selbstsicheren Ausrufs zeigt sich schon in der negativen Formulierung: „Ewig (irgendwann einmal) werd' ich nicht wanken (d. h. in meinem Glück zuschanden werden)!" Die Negation *bal* ist lautlich wie eine Zusammenfassung des *baschalwi* „in meinem Glück" (schálu, eigentlich: „Ruhe, Sicherheit" wie schalwá), dessen l zusammen mit den m von *'ämmót* in *la'olám* „ewig" weitergeführt wird. Ein zweifelhaftes „Glück", das mit einem „Nicht" gleichzusetzen ist! Auch vor dem „ewig" steht von vornherein ein negatives Vorzeichen. Man fühlt sich bei 7b an Nietzsches Verse aus „Zarathustras Rundgesang" erinnert:

„Doch alle Lust will Ewigkeit —,
— Will tiefe, tiefe Ewigkeit!"

Zwar ist das Verlangen des Menschen nach nie endendem Glück berechtigt, weil vom Schöpfer selbst in sein Herz hineingelegt. Aber keiner darf dieses Glück ohne Gott und außerhalb von ihm ersehnen — dann wird der Satz zum Ausspruch eines gottlosen Toren (Ps 10, 6 [9, 27]) —, und man darf beständiges Glück nicht im geschöpflichen Bereich erwarten, sondern nur in Gott. Denn kein Glück, das die Geschöpfe ohne Gott zu bieten vermögen, ist von Bestand. Daher fährt der Dichter in 8a.b fort: „Jahwe, durch deine Gnad' nur (beachte die emphatische Stellung dieses Ausdruckes vor dem Zeitwort! — Joüon 155p)/hattest du meinem Glanze festen Bestand verliehn". Aller Bestand des Glücks und seines „Glanzes" (hadár), das mußte der Dichter bitter erleben, ist „Gnade" Gottes (raßonká). Wo Jahwe jemandem seine Gunst entzieht, ist es um sein Glück geschehen. Das mußte der Dichter sehr handgreiflich an sich erfahren. Jahwe entzog ihm seine Gnade — das spricht er mit dem traditionellen Bildwort vom „Verbergen des (huldvoll zugewandten) Antlitzes" aus (vgl. Dt 31, 17f. 20; Is 54, 8; 64, 6 u. ö.),

das Entzug der Gnade und Gottverlassenheit besagt –; Gott ließ, wie wir V. 3c entnehmen müssen, Krankheit über ihn kommen, und sogleich erfaßte ihn die Angst, diese Kehrseite der bisherigen Seelenruhe, wo sich der Mensch selbstquälerisch nach der Ursache seiner Not fragt (vgl. Ps 13 [12], 2f) und die Gegner auf den Plan treten, um dem Kranken mit höhnischen Bemerkungen und Anklagen bei seiner Gewissenserforschung „nachzuhelfen", „jubelnd" darüber (2b), daß ihr Widersacher nun doch endlich „wankt" (7b) und seine Berufung auf die Hilfe Jahwes sich als grundlos erwiesen hat (vgl. Ps 13 [12], 3. 5; 42 [41], 4. 11 u. ö.). Auffällig ist in 8b.c und d die Häufung des Konsonanten h: *ḥă'mádtha laḥadarí.../ḥisthártha.../ḥajíthi nibḥál*, die noch besonders unterstrichen wird dadurch, daß die Verben durchwegs mit h beginnen und anaphorisch jeweils am Zeilenanfang stehen; ferner fällt auf, daß 8c und d nur die Vokale a und i aufweisen, die auch die Vokallaute von *nibḥal* „(geriet ich) in Schrecken" (wörtlich: „[da ward ich] ein Erschrockener") sind. Man wird kaum fehlgehen, in der h-Häufung das angsterfüllte, hastige Atmen des Sängers lautsymbolisch wiedergegeben zu finden[11]; die a-i-Häufung dagegen soll offenbar die Interpretation der h-Häufungen erleichtern, indem es auf *nibḥal* als Schlüsselwort verweist. Der Psalmist war mit einem Mal ein von Gott und seinen Feinden gehetztes Wesen, er wußte nicht mehr ein noch aus. Seine eigene Weisheit war dahin, sein Selbstbewußtsein, bislang sein großer Stolz, war restlos verloren. So blieb ihm nur noch das flehentliche Gebet zu Jahwe, daß er sich ihm trotz seiner Sünde gnadenhaft wieder zuwende.

Der fünfte Teil (9–11) des Liedes schildert das demütige Flehen des Sängers zu seinem Gott. Es war ein anhaltendes (Imperfekta!), kaum unterbrochenes „Schreien" (*'äqrá'*) um „Erbarmen" (*'äthchannán*) zu Jahwe, der, wie die betonte Voranstellung der Worte *'elájka jahwä'*, „zu dir, Jahwe" und *wa'äl 'adonâj*, „und zu meinem Herrn" in 9a und b andeutet, als der einzig mögliche Helfer angesehen und angerufen wurde (9). Beachtenswert ist die Alef-Alliteration: *'elájka... 'äqrá/wa'äl 'adonâj 'äthchannán* mit dem vorherrschenden Anlaut ä/e, die sehr dazu beiträgt, daß jedes Wort stark vom anderen abgehoben und die gleiche „Staccato"-Wirkung erzielt wird wie in 7 mittels der Assonanzen, nur mit einer anderen Sinngebung, indem hier nämlich wohl nicht die Reue, sondern das Anhaltende des Gebetes, der stets neue Versuch des Beters, Jahwe umzustimmen, rhythmisch und lautlich angedeutet werden soll. Die Eindringlichkeit dieses Gebetes wird wiederum durch den synonymen Parallelismus und die gleiche Wortstellung in beiden Vershälften hervorgehoben.

In V. 10f wird nun der Wortlaut des Klagegebetes selbst mitgeteilt. Es besteht aus einem Ausruf (10a.b), einer rhetorischen Doppelfrage (10c.d) und zwei Imperativen (11a.b), grammatischen Formen, die schon rein syntaktisch für solch ein Gebet charakteristisch sind. Zunächst hielt der Beter Jahwe klagend vor, „was für ein Gewinn" denn für ihn „in" seinem „Blute" (Metonymie für „Tod", vgl. Jb 13, 15) – so wörtlich 10a –, d. h., wie 10b erklärend ausführt, „in" seinem „Abstieg in die Grube" (ein anderes Wort für „Unterwelt") liegen könne, wobei die Worte „Blut" und „Abstieg" im Originaltext durch Nebeneinanderstellung und gleiche Konstruktion mit ba- alliterierend und infolge desselben vokalischen Suffixes auch durch Endreim eng aufeinander bezogen werden und 10a.b einen Chiasmus ergibt:

[11] Vgl. meine Arbeit zu Ps 48, a. a. O., 78.

So werden auch die beiden Wendungen „was für ein Gewinn" und „in die Grube" als Paradoxa einander gegenübergestellt: die „Grube" wäre Gottes einziger „Gewinn"! Welch widersinnige Vorstellung, da die Schatten dort Jahwe nicht mehr lobpreisen können (vgl. Ps 6, 6; 88 [87], 11f; 115, 17 [113, 25]). Diese volkstümliche Meinung spricht die Doppelfrage in 10c.d aus, deren stilistischer Reiz vor allem darin besteht, daß einerseits beide Sätze anaphorisch mit einem fragenden ha- „wohl" anfangen, mit dem jeweils das (im Imperfekt [= „können", Joüon 113 l] stehende) Zeitwort (jodeká, jaggíd) verbunden ist, andererseits aber im zweiten Satz an der Stelle des dort infolge der zeugmatischen Konstruktion ausfallenden Subjekts ('apár „Staub") ein substantivisches Objekt ('amithá'ka, „deine Treue") steht. Dadurch erhalten wir die eigenartige, ähnlich wie in dem eben behandelten Chiasmus kontradiktorische Parallele „Staub"//„Treue". Wie der Ausruf von 10a.b von einer heftigen Gemütsbewegung, dem Schmerz, so zeugt die rein rhetorische Doppelfrage von 10c.d von dem Bestreben des Dichters, Gott den Widersinn seines drohenden Todes besonders eindringlich (synonymer Parallelismus) und mit der nötigen Klarheit vor Augen zu stellen. Die grammatische Konstruktion steht ganz im Dienste des Anliegens der Klagegebete, Gott zum helfenden Einschreiten zu bewegen. Das Bild von 4 wird nochmals aufgegriffen, aber etwas modifiziert. Konnte man in 4 meinen, der Dichter sei schon wirklich in die Unterwelt hinabgestiegen - und wir sahen, daß das theologisch nicht völlig unrichtig ist —, so wird hier deutlich gemacht, daß dies noch nicht geschehen ist, wenigstens sofern als Voraussetzung dazu an den leiblichen Tod zu denken wäre, sondern daß bei weiterem Anhalten der schweren Krankheit nur eine, allerdings stündlich größer werdende, Gefahr besteht. Mit Absicht wird nun aber von dieser Gefahr behauptet, daß sie nicht dem Dichter, sondern Gott selbst drohe! In dem Sinne nämlich, daß Jahwe durch den Dichter in der Unterwelt nicht mehr verherrlicht würde. Das wird man nicht in erster Linie als bloße, vom Egoismus eingegebene Berechnung interpretieren dürfen, vielmehr ist darin wie in anderen Klageliedern (vgl. Ps 79 [78], 9) vor allem der Eifer des Psalmisten für die Ehre Jahwes zu erkennen. Er bangt, auf der unvollkommenen Stufe der Jenseitsoffenbarung, auf der das Alte Testament in älterer Zeit stand, ehrlich um den sich für Jahwe mit seinem Tod ergebenden Ausfall an Verherrlichung, sieht er doch — schon immer! — den Sinn seiner Existenz im Lobpreis Jahwes und seiner „Treue" (vgl. 13). Dennoch lag in dem Satz, den der jetzt Dankende in der Stunde der Prüfung sprach, noch ein beträchtliches Stück Egoismus verborgen, ohne daß der Psalmist vielleicht dessen gewahr wurde. Er hielt damals den Ausfall seines Anteils an der Verherrlichung Jahwes für einen seinem göttlichen Herrn drohenden Schaden! Er besaß also noch eine ziemlich hohe Meinung von dem Wert seines Lobgesanges, sah noch nicht, wie jetzt (13), daß der eigentliche Nutznießer dabei nicht Jahwe, sondern nur der Mensch ist, für den das Gotteslob, aus liebendem Herzen und mit ganzer Hingabe dargebracht, höchste Glückseligkeit bedeutet (Ps 92 [91], 2). Denn obschon der Mensch Gott *ex iustitia* lobpreisen muß (Ps 33 [32], 1b; 65 [54], 2a korrigiert nach G S), so kann er ihm doch weder etwas geben, was seiner unendlichen Majestät wirklich angemessen wäre, noch, mit dem Ausfall dieses Lobpreises, etwas rauben (vgl. Is 40, 16f). Der eigentlich Geschädigte ist im letzteren Fall immer nur der Mensch, der sich des Glückes, das ihm die Verherrlichung Gottes vermittelt, freiwillig begibt.

Der, trotz seiner Unerleuchtetheit, echte Eifer des Psalmisten macht die Eindringlichkeit der Bitte in V. 11 erklärlich: „Höre, Jahwe, und erbarm' dich mein! Jahwe, sei Helfer mir!" Sowohl die drei Imperative als auch der zweimalige Gebrauch des Gottesnamens „Jahwe", in der zweiten Zeile betont an den Anfang gestellt, lassen die Bitte als sehr dringlich — fast möchte man sagen, als zudringlich — erscheinen. Der Beter bat Jahwe um Gehör (schemá') und Erbarmen

(wachonnéni: indem er diese Bitte aussprach, machte er wahr, was er in 9b mit dem 'äthchannán, paraphrásiert etwa: „ich bemühte mich unaufhörlich darum, mir in Gott einen Erbarmer erstehen zu lassen", allgemein ankündigte) und darum, daß er ihm „Helfer sein" möge (hejé 'ozér lí). Wie die hymnische Einleitung und die Aufforderung zum Gotteslob (5), so besteht auch diese innige Bitte aus zwei dreihebigen Zeilen (hejé wird metrisch nicht mitzuzählen sein), um sie von den anderen Versen zu unterscheiden und ihr ein größeres Gewicht zu verleihen. Mit der Betonung des lí „mir" und der vielleicht gewollten, in 12a und b (mispedí — lamachól *lí*) wiederkehrenden, Reimung dieses Fürwortes mit dem Suffix der ersten Person in 11a (wachonnéni) verrät der Dichter bewußt oder unbewußt, wie stark doch damals noch seine Ichgebundenheit war, bis, ja bis der entscheidende göttliche Eingriff sich an eben diesem Ich (daher wahrscheinlich nochmals in 12a. b betont) vollzog.

Von diesem Ereignis erzählt der Sänger mit einer schlichten, hübschen Bildrede – die, wie ich oben sagte, allerdings auch kultische Praktiken widerspiegeln und so den eigentlichen Eingriff Jahwes in seiner kultisch-zeremoniellen Vergegenwärtigung darstellen kann; dann wäre besser von einer symbolischen Redeweise zu sprechen. Ganz bündig heißt es in V. 12: „Da hast du mein Klagen gewandelt/ in einen Reigen mir,/hast mein Bußkleid gelöst/und mich mit Freude gegürtet". Im spielerisch-anmutigen 2+2-Rhythmus wird dies gesagt, in der freudigen Stimmung des Erhörungsjubels. Die Entsprechungen werden durch Konsonantenhäufungen und Alliterationen verdeutlicht: *m*ispedí//la*m*achól, „meine Klage"// „in einen Reigen", pi*thth*áchtha//wa*thth*e'azzeréni „löstest auf"//gürtetest mich", saqqí//*s*imchá „mein Bußkleid"//„Freude". Ohne jede Überleitung durch ein „und" (wie sonst, vgl. Ps 32 [31], 5) läßt der Dichter die Sätze, die von der Erhörung sprechen, auf das Zitat seiner flehentlichen Bitte folgen. So plötzlich und schnell folgte die Erhörung auf die Bitte! Es war eine totale „Verwandlung" des lange Gewohnten (s. zu 9) in etwas völlig Neues — „hapák bezeichnet eine gründliche, totale Umkehrung aller bestehenden Verhältnisse" (Kraus z. St.) —, Jahwe „wandelte" seine „Klage" (mispedí „meine [Toten-]Klage", metonymisch für „meine Trauer") urplötzlich „in einen Reigen" um (lamachól, metonymisch-symbolisch für „in Freude"), „löste" gleichsam den Strick, der sein „Bußkleid" lose zusammenhielt, d. h. befreite ihn von seiner Buße, und „gürtete" ihn daraufhin (Waw consecutivum) mit einem Gürtel, der sein „Freuden"-Gewand zieren sollte (śimchá, „Freude", vielleicht in gewolltem lautlichem Anklang an śimlá, „Gewand"; Entsprechung zu „Klage").

Damit ist der eigentliche Dank ausgesprochen. Aber der gottliebende Sänger kann sich mit dieser Danksagung allein nicht begnügen. Er fühlt sich gedrängt zu einem Versprechen neuen Gotteslobes ohne Ende (V. 13): „Darum lobpreis' dich mein Innres/und schweige nicht! / Jahwe, mein Gott,/ewig will dich ich bekennen!" Der Dichter glaubt nicht, mit seinem Lied schon seiner Dankespflicht Gott gegenüber Genüge getan zu haben. Es ist im Alten Testament vielmehr so, daß das echte Gotteslob zu neuem Gotteslob drängt und ein bestimmender Lebensfaktor ist (vgl. Ps 61 [60], 9; 104 [103], 33; 146 [145], 2). Vielleicht darf man mit allem Vorbehalt die Durchdringung aller Lebensbereiche durch den Lobpreis Gottes in der Häufung des Konsonanten m angedeutet finden, der den Kern des hebräischen Zeitwortes für „lobpreisen", „ein Harfenlied singen" (s. zu 5a) ausmacht, wozu man klanglich auch noch die verwandten weichen Laute l und n nehmen kann; zumindest zu fragen ist ferner, ob nicht auch die vielen a -und o-Laute hier eine lautsymbolische Funktion haben (Schlüsselworte: k*a*bodí und 'odäkk*a*): *lamá'n* jez*amm*ärk*á* k*a*bodí/w*aló*' jidd*óm*/j*a*hwä' 'ä*l*ohâj/*la'olám* 'odák*ka*: das ganze Leben des Psalmisten soll gleichsam von der Harfenmusik des Gotteslobes durchformt sein. Dennoch wäre es falsch, in diesem Gotteslob nur

äußeren Gesang zu sehen, wird hier doch das „Innre" (kabodí)[12] des Psalmisten als Sitz und Subjekt des Lobens bezeichnet. Die negative Formulierung „und schweige nicht" (13b) dient stilistisch dazu, das ohnehin schon betont vorangestellte „ewig" (la'olám) noch stärker hervorzuheben, während es inhaltlich dem Verlangen des Psalmisten Ausdruck verleiht, sich in diesem „existenziellen" Gotteslob keine Ruhe zu gönnen, sondern Tag und Nacht auf die Verherrlichung Jahwes bedacht zu sein (vgl. Ps 42 [41], 9) und seiner Heilswerke zu gedenken (vgl. Ps 77 [76], 12ff). In dieser Weise findet der gottbegeisterte Sänger ganz selbstverständlich zum Alltag zurück. Sein „Gebetsleben" ist nur ein Bestandteil seines Alltagslebens. Alles darin ist der Verherrlichung Gottes geweiht. Darum ist sein Gebet nie eine Flucht oder ein Rückzug aus dem Alltag, ist sein Gottesdienst nie eine Angelegenheit, die nichts mit dem gewöhnlichen Leben zu tun hat, sondern nur eine besondere Aktivierung des über seinem ganzen Leben stehenden Anliegens: „ewig will dich ich bekennen!" Eine beneidenswerte, nein auch von uns anzustrebende Harmonie!

[12] So nach Zorell, a. a. O., 345, nach arab. kab(i)d, „Inneres", „Innerstes" einer Sache. Vielleicht soll nach der Absicht des Dichters aber auch die Bedeutung „Ehrung" mitschwingen (vgl. Ml 1, 6 u. ö.).

REZENSIONEN

Francis Clark S. J., Eucharistic Sacrifice and the Reformation. 8° (X u. 582 S.). London 1960, Darton, Longman and Todd.

Der Grund, warum dieses umfangreiche Werk hier ausführlicher besprochen werden soll, ist derselbe, aus dem es der Verf. geschrieben hat: die Eucharistielehre war nicht nur zur Zeit der Reformation selber eine Art Prüfstein für die streitenden Parteien, sondern sie ist es seither immer geblieben. Sie steht auch heute im Mittelpunkt des Interesses. Das beweisen die zahlreichen katholischen und protestantischen Veröffentlichungen zum Thema zur Genüge.

Clarks Buch stellt in seinem ersten, rund 200 Seiten umfassenden Teil die Anklagen gegen die vorreformatorische Kirche dar, die im Lauf der Geschichte von den Anglikanern gegen deren Eucharistielehre und -praxis erhoben wurden, und versucht, den tatsächlichen Hergang der Reformation deutlich zu machen. In einem einleitenden Kapitel zum Status quaestionis (3—22) gibt Verf. darüber Auskunft, was er mit seinem Buch will. Er möchte die historischen Tatsachen und theologischen Prinzipien darlegen, aus denen die Differenzen, die noch heute Anglikaner und Katholiken in der Auffassung von der Messe trennen, entstanden sind (S. 11). Auf diese Weise will er klarstellen, ob die Anglokatholiken und manche moderne katholische Autoren Recht haben, wenn sie behaupten oder wenigstens vermuten, daß die englischen Reformer im Grunde nicht so sehr gegen die orthodoxe katholische Eucharistielehre, wie sie heute dargestellt wird, reagiert hätten, sondern gegen die dekadente und mißverständliche Spätscholastik und gegen die praktischen Mißbräuche des späten Mittelalters. Im zweiten Kapitel (23—37) werden die Ursprünge der Kontroverse beleuchtet, die Newman, Pusey, Ward und andere Traktarianer im 19. Jahrhundert entfachten, als sie begannen, die anglikanischen Glaubensformeln der Reformationszeit als reine Reaktion gegen spätmittelalterliche Mißstände und Irrtümer zu interpretieren. Man behauptete, daß Cranmer und seine neue Liturgie im Grunde ganz katholisch gewesen sei und daß protestantisch-häretische Lehren von den festländischen Reformatoren in England eingeschleppt wurden. Die dadurch innerhalb der englischen Kirche (Oxford-Bewegung, High Church einerseits und Low Church andererseits) entstandene Kontroverse wurde durch die Frage nach der Gültigkeit der anglikanischen Weihen neu belebt und dauert bis heute an, zumal sich in neuerer Zeit die Stimmen mehren, die alle Schuld den Zuständen in der spätmittelalterlichen Kirche zuschieben möchten, weil sie darin eine Möglichkeit sehen, sich der katholischen Kirche von heute anzunähern, ohne sich selbst etwas zu vergeben oder die Väter der englischen Reformation desavouieren zu müssen. Eine Haltung, die dem Verf. spürbar mißfällt und der er im Laufe seines Buches energisch entgegentritt.

Nach diesen mehr einleitenden Kapiteln folgt im dritten Kapitel (38—55) eine Darstellung der anglikanischen Anklagen gegen die Irrtümer und Mißbräuche der vorreformatorischen Kirche, die seit der Reformation und vor allem in den vergangenen 120 Jahren erhoben wurden. Verf. stellt fest, daß sie auf sehr schwachen Füßen stehen. Trotzdem werden sie nicht nur in der populären, sondern auch in der wissenschaftlichen Literatur ständig wiederholt und als bewiesen vorausgesetzt. Dem stellt Verf. eine eigene Darstellung der spätmittelalterlichen Mißbräuche entgegen (56—72), betont aber, daß sie von vielen Autoren übertrieben werden und vor allem nicht als hinreichender Grund dafür angesehen werden können, zusammen mit dem Mißbrauch auch die Sache selber abzulehnen, wie das die Reformatoren tatsächlich getan haben. Reformatorische Bestrebungen innerhalb der Kirche vor und nach der Reformation beweisen, daß man die Mißbräuche auch abstellen konnte, ohne die Substanz des Glaubens anzutasten.

In den folgenden beiden Kapiteln (56–72; 73–98) wird festgestellt, daß es im späten Mittelalter durchaus eine einheitliche, orthodoxe und klar erkennbare Lehre über die Messe gab, die zwar nicht lebendig weiterentwickelt aber richtig und treu weitergegeben wurde. Die Theologen der verschiedensten Schulen kommen in den entscheidenden Lehrpunkten überein und verteidigen sie einmütig gegen die Angriffe der Protestanten. Dem steht die Theologie der Protestanten gegenüber, die Verf. als den eigentlichen und entscheidenden Grund für die Ablehnung der Messe und vor allem des Meßopfers ansieht. Wenigstens in diesem Punkt waren sich die Reformatoren aller Richtungen auf dem Kontinent und in England einig. Und das, obwohl sie die katholische Lehre durchaus kannten und verstanden. Nicht irgendwelche Irrlehren oder Mißbräuche, sondern ihre eigene neue Auffassung von Gnade, Rechtfertigung, Kirche, Sakramenten und vor allem ihre Christologie führten sie dahin, die katholische Lehre von der Messe abzulehnen. Weil sie die inkarnatorische Struktur der Erlösung nicht anerkannten, lehnten sie die Messe als ein „Werk" der Menschen ab. Bei Luther und anderen Reformatoren, vor allem jenen, die Priester gewesen waren und unter Skrupeln bezüglich der bestehenden Meßpraxis gelitten hatten, nahm diese Ablehnung manchmal einen besonders scharfen und affektgeladenen Charakter an. Aber der eigentlich entscheidende Grund für die Ablehnung des Meßopfers blieb auch bei ihnen die neue Theologie. Man kann also nicht sagen, sie hätten nur Mißbräuche oder eine falsch verstandene Lehre der katholischen Kirche bekämpft (99–115).

Im siebten Kapitel zeigt Verf. welch großen und entscheidenden Einfluß die festländischen Reformatoren (vor allem Bucer, Petrus Martyr, Johannes a Lasko und andere) auf die Reformation in England ausgeübt haben (116–126) und weist im folgenden achten Kapitel nach, daß die englischen Reformatoren genau so wie ihre festländischen Vorgänger die wahre katholische Lehre kannten. Sie bekämpften sie aus denselben Gründen wie jene und haben sich darüber klar ausgesprochen (127–176). Im neunten und letzten Kapitel des ersten Teiles rundet Verf. seine Darstellung durch eine Studie über die tatsächlichen liturgischen Reformen und das kirchenpolitische Vorgehen der Reformatoren in England ab. Er zeigt, wie sie konsequent in der Lehre und behutsam in der praktischen Durchführung die katholische Majorität dem neuen Kirchenwesen zu gewinnen trachteten (177–205).

Der ganze zweite Teil des Werkes befaßt sich mit den irrigen Lehren, die in der Kontroversliteratur der letzten 120 Jahre von den Anglikanern als Beweis dafür angeführt wurden, daß die englischen Reformatoren nicht die eigentliche katholische Meßtheologie angegriffen hätten. Verf. faßt diese Lehren in 16 Thesen zusammen (210f), die er in zehn Kapiteln ausführlich widerlegt. Es genügt für unseren Zweck, wenn wir die Kapitelüberschriften hier aufzählen: 1. Der Glaube, daß die Messe, ein vom Kreuzopfer unabhängiges Opfer sei (227–242). 2. Die grobe und angreifbare Ausdrucksweise jener, die sagen, daß die Messe dasselbe Opfer sei, wie jenes auf Calvaria (243–268). 3. Die ausschließliche Betonung der Verbindung von Eucharistie und Passion bis zur Vernachlässigung des himmlischen Opfers (269–322). 4. Die skotistische Lehre, die den Wert der Messe unterschätzt und leugnet, daß Christus selbst in der Messe opfert (323–341). 5. Verderbte Auffassungen über die Vergebung der Sünden durch die Messe, insbesondere der Glaube, daß die Sünde durch eine Art magischer Wirksamkeit der Messe auch ohne Reue nachgelassen werde (342–364). 6. Der landläufige, schon von Kardinal Cajetan verurteilte Irrtum, daß die Messe auf rein mechanische Weise Genugtuung für die Sünde und Verdienste erwirke (365–379). 7. Die allgemein angenommene Gleichung Opfer = Tod, von der man sagt, sie sei der eigentliche Grund dafür, daß die reformatorische Lehre vom eucharistischen Opfer in eine Sackgasse geraten sei (380–409). 8. Der grobe Volks-

glaube an ein tägliches Blutvergießen Christi auf dem Altar, das die landläufigen Erzählungen von Bluthostien bezeugen (410—434). 9. Die posttridentinischen Destruktionstheorien, die ihre Wurzel in der präreformatorischen Theologie gehabt haben müssen (435—468). 10. Die weit verbreitete Häresie, daß die Messe die aktuellen Sünden nachlassen müsse, weil Christi Tod nur die Erbsünde getilgt habe (469—503).

Man sieht schon an dieser Aufzählung der behandelten Kontroverspunkte, daß Verf. seine Aufgabe ernst genommen hat. Er hat keine Mühe gespart, den Dingen auf den Grund zu gehen. Mancher wird hie und da mit der Lösung der aufgeworfenen Fragen nicht zufrieden sein. Aber jeder wird der fleißigen und ehrlichen Arbeit seine Anerkennung zollen müssen. Im Schlußkapitel (504—523) faßt Verf. die Ergebnisse noch einmal unter ökumenischen Gesichtspunkten zusammen. Es geht ihm nicht um negative Kritik, sondern um die Wahrheit, ohne die die getrennten Brüder nie zueinander finden können. Er hofft, daß die seit den ersten Tagen der beginnenden Oxfordbewegung neu aufgestellte These von der Schuld des späten Mittelalters, von seiner verderbten Theorie und Praxis, auch auf Seiten der Anglikaner bald aufgegeben werde, da sie der ruhigen und sachlichen Nachprüfung der Tatsachen nicht standhalte. Nach einer knappen Übersicht über die mancherlei verschiedenen Strömungen, die sich in der englischen Kirche heute im Zusammenhang mit der Eucharistielehre unterscheiden lassen, schließt er mit dem Hinweis darauf, daß die Frage der Einheit sicher am ehesten durch das klare Bekenntnis zur Wahrheit und durch die ehrliche Darstellung der bestehenden Differenzen gefördert werde. Über allen Kontroversen stehe aber das göttliche Mysterium der Eucharistie, das sich mehr dem Beter als dem Gelehrten erschließe und dessen wachsende Hochschätzung in allen Lagern auf endliche Einheit der Christen hoffen lasse.

In einem ersten Anhang bietet Verf. über die im Buch selbst ausgiebig zitierten Texte hinaus eine Sammlung von Auszügen aus theologischen Schriften katholischer Autoren des 14.—16. Jahrhunderts, die den Opfercharakter der Messe beleuchten (525—542). Ein zweiter Anhang bietet ebensolche Texte aus dem populären Schrifttum desselben Zeitraums (543—560). Sieben Seiten ausgewählter Bibliographie und vierzehn Seiten Index vervollständigen das Buch.

Man muß, wie bereits betont wurde, der fleißigen und ehrlichen Arbeit des Verf. alle Anerkennung zollen. Es ist besonders dankenswert, daß er den historischen Zusammenhängen im ersten Teil seines Buches eingehende Betrachtungen gewidmet hat und sich bewußt war, wie wenig man ein Thema wie das seine nur vom Standpunkt des Dogmatikers und von der theologischen Spekulation her bewältigen kann. Trotzdem möchte der Rez. einige Fragen und Zweifel, die ihm bei der Lektüre des Buches gerade in diesem Zusammenhang kamen, nicht verschweigen. Vielleicht können sie als Anregungen dienlich sein.

Es ist dem Verf. wohl gelungen, innerhalb des selbstgewählten Rahmens seiner Arbeit nachzuweisen, daß sich die Anglokatholiken und vielleicht auch mancher katholische Autor zu Unrecht auf bestimmte Irrtümer oder Mißbräuche berufen, die die Reformatoren angeblich veranlaßt haben, gegen das Meßopfer einen so leidenschaftlichen Kampf zu entfesseln. Auch der Rez. ist überzeugt, daß die Reformatoren selber deutlich genug sagen, aus welchen theologischen Gründen sie die katholische Messe und die spätmittelalterliche Meßpraxis ablehnen. Wer die spätmittelalterlichen Mißstände kennt, wundert sich manchmal geradezu darüber, wie wenig die Reformatoren von dem reichen Waffenarsenal Gebrauch machen, das ihnen für die Kontroverse zur Verfügung stand. Wo sie aber über Mißstände reden, da ist, z. B. bei Luther, fast immer deutlich zu sehen oder wird sogar klar ausgesprochen, daß nicht der einzelne Mißstand, sondern die dahinterliegende Theologie der tiefere Grund der Ablehnung ist. Selbstverständlich gibt es in den Schriften der Reformatoren genug Stellen, wo sie

in der Hitze des Kampfes die theologische Position des Gegners verzerrt oder gar falsch wiedergeben. Aber Verf. hat ganz recht, wenn er sich dagegen verwahrt, daß man daraus auf Unkenntnis der katholischen Lehre schließt. Man hat sie gekannt und — trotzdem abgelehnt. Angeblich aus theologischen Gründen. Gerade hier erhebt sich aber nun die drängende Frage: wieso kam es denn zu dieser neuen Theologie? Und warum blieb sie nicht ein Streit unter Gelehrten? Wieso konnte sie eine so tiefe und bis heute ungeheilte Wunde in den einen Leib Christi reißen? Warum sind gerade in England, wo schon nach sechs Jahren reformatorischer Tätigkeit unter Eduard II. Maria Tudor auf den Thron kam und die alte Kirche wirkliche Chancen gehabt hätte, die Reformation rückgängig zu machen, dennoch Hunderte für den neuen Glauben gestorben? Sollen nur politische Ungeschicklichkeiten Marias und die Angst vor dem Verlust eingezogenen Kirchengutes so weite Kreise des Volkes veranlaßt haben, auch unter Gefahren und Opfern am neuen Glauben festzuhalten?

Wir wollen Verf. keinen Vorwurf daraus machen, daß er seiner ohnehin schon umfangreichen Arbeit einen engen, apologetischen Rahmen gesteckt hat. Aber wir möchten darauf hinweisen, daß eben dort, wo er aufhört, neue Fragen beginnen. Das Problem ist gerade dieses, ob man nicht sogleich, wenn man einen Schritt über das rein apologetisch abwehrende Anliegen seiner Arbeit hinausgeht, wieder auf dieselbe Frage stößt, die man soeben glücklich gelöst zu haben meinte: auf die Frage nämlich, ob nicht eben doch genau das, was man (vielleicht etwas zu oberflächlich) Mißbräuche und Irrtümer nennt, der tiefere Grund für die Ablehnung des Meßopfers und für das Entstehen jener Theologie gewesen ist, aus der diese Ablehnung logisch zwar, aber wohl doch nicht ursächlich folgte.

Ein Beispiel mag der Verdeutlichung unserer Frage dienlich sein. Verf. hat der Lehre vom begrenzten Wert des Meßopfers ein eigenes Kapitel gewidmet. Er gibt zu, daß Skotus und seine Anhänger dem Meßopfer nur einen endlichen Wert beimaßen. Aber er spricht nicht davon, daß Skotus und die Theologen (und Kanonisten) vor und nach ihm die Frage nach dem Wert der Messe vor allem im Zusammenhang mit den Suffragien für die Verstorbenen behandeln (also nicht bei der ohnehin dürftigen Lehre von der Messe, sondern im Traktat *De novissimis*!). Dieser historisch bedingte Kontext der Fragestellung ist aber höchst bedeutsam. Denn das Suffragienwesen stand bereits überall in höchster Blüte und die zahllosen Jahrtage und Begräbnisse mit den dabei bestellten oder gestifteten Seelenmessen bildeten einen bedeutenden Faktor im Wirtschaftsleben der Klöster, Stifte und Pfarreien. Die schlichte Tatsache, daß für einen Verstorbenen nicht nur einmal und nicht nur eine Messe gefeiert wurde, verlangte nach einer theologischen Rechtfertigung. Außerdem hatte man sich Gedanken darüber zu machen, wie ein Armer, der nur wenige Seelenmessen bekam, im Verhältnis zu einem Reichen dastehe, für den sehr viele Messen gelesen wurden. In diesem Zusammenhang entstand die skotistische Lösung, nach der eine Messe nicht weitere Messen überflüssig macht, eben weil sie nur begrenzten Wert hat.

Genau in dieser Linie haben auch die Theologen des 14. und 15. Jahrhunderts argumentiert. Immer wieder begegnet man dem Hinweis auf die tatsächliche Vielzahl der Meßopfer, die von der Kirche geduldet, ja gefördert werde, als Beweis für die Auffassung vom endlichen satisfaktorischen Wert der Messe und zwar bereits *ex opere operato*. So z. B. auch bei dem englischen Dominikaner Robert Holkot († 1349), der in Cambridge lehrte. Dieser geht sogar so weit zu behaupten, man könne auf Grund dieser von ihm für richtig gehaltenen Lehre, der Konsequenz nicht ausweichen, daß es besser sei, zu einer Pfarrei mit 3 als zu einer solchen mit 1000 Gläubigen zu gehören. Denn der Pfarrer, der für seine Pfarrkinder die Messe feiert, kann dreien je $^1/_3$, tausend aber nur je $^1/_{1000}$ der

Früchte zuwenden (vgl. zu den vorstehenden Ausführungen E. Iserloh, Der Wert der Messe in der Diskussion der Theologen vom Mittelalter bis zum 16. Jahrhundert: ZkTh 83 [1961] 44–79).

Man sieht an diesem Beispiel, wie nicht nur die Theologie die Praxis des kirchlichen Lebens beeinflußt, sondern wie aus einer bestimmten Praxis theologische Anschauungen hervorgehen können, die diese Praxis interpretieren und stützen wollen. Theologie und kirchliches Leben stehen in einem gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnis. Das gilt aber sicher nicht nur von den Katholiken, sondern auch von den Protestanten. Daher ist die Frage, die wir oben aufgeworfen haben, sicher berechtigt: gab es nicht doch eine katholische Praxis und Theologie der Messe, aus der die protestantische Theologie und Praxis als Reaktion verständlich wird? Man muß diese Frage stellen, wenn man nicht an der Reformation als an einer unverstandenen und unverstehbaren Sinnlosigkeit vorbei zur Tagesordnung übergehen will.

Seit dem frühen Mittelalter war im Abendland und in der lateinischen Kirche, zumal im Römischen Imperium Deutscher Nation und unter den germanischen Völkern, eine Entwicklung im Gange, die zu einer weitgehenden gegenseitigen Durchdringung des geistlichen und des weltlichen Bereiches führte. Innerhalb der „Christianitas", die ebensowohl Kirche als auch Reichsvolk des Kaisers war, wurden irdische und himmlische Dinge derart ineinander verzahnt, daß es zu einer neuen Scheidung kommen mußte. Gerade im germanischen Raum war bis zum späten Mittelalter, in inniger Verbindung mit durchaus weltlichen, ja ausgesprochen wirtschaftlichen Interessen, eine Überfülle von religiösen und pseudoreligiösen Bräuchen, von Stiftungen, Benefizien und tausenderlei Veranstaltungen zur Sicherung des Seelenheiles emporgewachsen, die kaum noch eine quantitative Steigerung vertrugen. Das bleibt auch dann noch wahr, wenn man an tendenziösen Darstellungen die notwendigen Abstriche macht. Dazu kommt eine wichtige Strömung der abendländischen Frömmigkeitsgeschichte, deren Wurzeln im Antiarianismus liegen und die zwischen Christus und den Seinen eine solche Kluft aufbrechen ließ, daß Luther mit Recht klagen konnte, man habe den Gläubigen Christus als Mittler genommen und ihnen dafür Menschen (die Heiligen) gegeben. Auch in der Heiligenverehrung war kaum noch eine Steigerung möglich; und selbst wenn sie noch möglich gewesen wäre: tausend Heilige machen noch keinen Christus. Wallfahrten, Ablässe, Meßstipendien und Meßstiftungen, eine weithin veräußerlichte und trotz allen Aufwandes fragwürdig gewordene Schaufrömmigkeit, die stark „versachlichte" und „verrechtlichte", ja nach wirtschaftlichen und sozialen Formeln des germanischen Volkslebens aufgefaßte Behandlung der Eucharistie beherrschten das religiöse Leben, in dem die Reformatoren aufgewachsen waren. Es gab da ungeheuer viel Religion. Aber ein kritischer, empfindsamer, von Gott getriebener Geist konnte den Eindruck haben, daß es vor lauter Religion keinen Gott mehr gebe.

Warum kam denn die Kirche im Abendland schon vor der Reformation seit Jahrhunderten nicht mehr ganz zur Ruhe? Warum suchten Waldenser, Albigenser, Wiclifianer und Hussiten, Beghinen und Begharden außerhalb und gegen die Kirche einen neuen Zugang zum Evangelium und zu Gott? Warum schlug innerhalb der Kirche das evangelische Ideal des hl. Franziskus so ein? Warum entstand die Devotio moderna? Nicht deswegen, weil eben die religiöse Praxis der germanisch-abendländischen Kirche solch ein Dickicht geworden war, daß der immer mündiger und individueller werdende Abendländer nach einem freien Zugang zu Gott suchte? Mußte er es nicht tun?

Es ist freilich wahr, daß all das einen Bruch mit der Kirche nicht rechtfertigen konnte. Es ist weiter wahr, daß man all diese Dinge nicht einfachhin unter Begriffen wie Irrlehre und Mißbrauch zusammenfassen kann. Sie ließen und

lassen sich bis heute weithin (wenn auch durchaus nicht immer!) ortho
interpretieren und die offizielle Schultheologie hat zu allen Zeiten eine, w
auch manchmal müde und lebensarme Orthodoxie vertreten. Aber trotzd
scheint uns, daß in dem Strukturwandel, den Kirche und kirchliche Theolo
und Frömmigkeit in gegenseitiger Abhängigkeit voneinander durchgema
haben, die Gründe dafür zu suchen sind, aus denen heraus Luther und se
Anhänger zu einer neuen Theologie, Frömmigkeit und kirchlichen Praxis kam
Der Weinstock Christi mußte beschnitten werden. Darüber waren sich au
die Besten im katholischen Lager einig. Die Protestanten haben manchen g
sunden Zweig abgeschnitten und damit den Leib des Herrn geschwächt. D
ist wahr. Aber tun wir ihnen nicht Unrecht, wenn wir ihnen nur zeigen, d
sie Unrecht hatten?

Wie gesagt, diese Fragen wollen nicht als Vorwürfe gegen Verf. verstand
sein, sondern als Anregungen zum weiteren Nachdenken. Damit wir aber uns
Rezension nicht nur mit recht allgemeinen und weit ausholenden Überlegung
beschließen, seien am Schluß zwei Texte einander gegenübergestellt, die g
beleuchten, was wir sagen wollten. Verf. schreibt auf S. 177, daß es nicht geni
zu wissen, was die Reformer gesagt, geschrieben und gedacht haben. Man müs
auch zusehen, was sie wirklich getan haben. Denn ihre persönlichen Meinung
seien letztlich nur insoweit von wirklicher Bedeutung, als sie eben nicht n
persönlich blieben, sondern sich niederschlugen in öffentlichen Reformen. Ih
Lehre sei bedeutsam insoweit, als sie allgemein bekannt wurde und einging i
die liturgischen Texte der Kirche von England. — Im Jahre 1536 wurde i
Wittenberg eine Disputation gegen die Privatmesse abgehalten, bei der Legate
Heinrichs VIII. von England anwesend waren. Luther verteidigte seine Ablei
nung der Privatmesse gegen die Einwürfe von verschiedenen Wittenberger un
auswärtigen Professoren. Dabei kam er immer wieder auch auf die Bedeutun
der Mißbräuche zu sprechen. Die in diesem Zusammenhang vielleicht aufschlu
reichste Stelle findet sich in der Antwort Luthers auf das XVI. Argument, da
Dr. Jonas vorgebracht hatte. Dieser versuchte zu zeigen, daß die Privatmesse
sofern man von der Zuwendung für Lebende und Verstorbene absehe, annehmba
sei. Luther antwortete darauf, die Privatmesse sei dennoch eine gefährlich
Sache, wegen der drohenden Mißbräuche, sie verstoße gegen die Stiftung Christ
und letzten Endes gehe es schließlich immer um die Privatmesse, wie sie ta
sächlich allenthalben gehalten werde und nicht um eine vorgestellte „reine
Privatmesse, die es gar nicht gebe (WA 39^{1}, 164 $_{12\,ff}$).

Wenn man mit dem Prinzip, das Verf. oben aufgestellt hat, einverstande
ist und, wie er sicher zu Recht fordert, auf die praktische Tragweite der vo
Theologen vorgebrachten Lehren achten muß, dann wird man die eben angeführt
Stellungnahme Luthers jedenfalls nicht unbedacht zur Seite schieben, sonder
sich fragen: Wie weit war denn die von den spätmittelalterlichen Theologe
vorgetragene Eucharistielehre wirklich gesund und lebendig? Wie weit deckte
sie sich mit der Frömmigkeit und dem praktischen liturgischen Leben der Zeit?
Gab es dort wirklich keine Ansatzpunkte für den überzeugenden Schwun
und die Durchschlagskraft des reformatorischen Angriffs auf die Messe? Wa
nicht auch die katholische Meßtheologie (wie wir oben an einem Beispiel zu
zeigen versuchten) manchmal nur nachträgliche Rechtfertigung bestehende
Zustände, die durchaus nicht immer gesund waren? Wenn man das, wie wi
glauben, bejahen muß, dann wird man nicht nur manche Fehlleistungen katho
lischer Theologen gerechter beurteilen, sondern auch den wirklichen Gründe
und Triebkräften des reformatorischen Protestes näher kommen.

Hans Bernh. Meyer S. J.

Alfons Auer, Weltoffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur
Laienfrömmigkeit. 8° (317 S.). Düsseldorf 1960, Patmosverlag. Geb. DM 18.–

Das Anliegen des Buches ist die Herausarbeitung einer spezifischen Frömmigkeit des Laien — Frömmigkeit verstanden in einem weiten Sinne, als die gesamte sittlich-geistig-religiöse Lebensprägung des Menschen (75).

Im I. Teil seiner Untersuchung gibt der Verf. eine Skizze der geschichtlichen Entwicklung der Laienfrömmigkeit, angefangen vom christlichen Altertum, das Mittelalter hindurch bis in die Neuzeit hinein. Danach zeige es sich, daß die christliche Spiritualität die Jahrhunderte hindurch mehr oder minder vom Ideal des Rätestandes her geprägt war und dementsprechend auch die Frömmigkeit der Laien weltflüchtig, teilweise sogar weltverachtend, weltmüde und weltunfähig wurde (64). Erst im christlichen Humanismus finde man Ansätze zu einer Laienspiritualität — vor allem bei Erasmus und Franz von Sales. Von den heutigen Christen nun, die sich erstmals einer ausgesprochen profanen Welt gegenüber sehen und die Eigenwertigkeit der irdischen Wirklichkeiten in einer bisher nicht gefühlten Intensität erfahren, werde eine neue christliche Weltzugewandtheit gefordert; daher der Ruf nach einer besonderen Laienfrömmigkeit. Gerade diese weltzugewandte Seite der Laienfrömmigkeit will der Verf. in seinem Werke ins Auge fassen (74). Der theologischen Grundlegung einer solchen Betrachtung ist der II. Teil der Arbeit gewidmet. Es geht dabei dem Verf. vor allem darum, den sozialen und kosmischen Aspekt der Heilsereignisse herauszustellen (5. Kapitel: das Schöpfungsmysterium und die Christusbezogenheit der Schöpfung). Gott hat den Menschen auf die Gemeinschaft und auf den Kosmos hin erschaffen. Durch die Sünde sind beide Bezogenheiten verwirrt worden (6. Kapitel: Das Mysterium der Sünde und die christliche Laienfrömmigkeit). Der menschgewordene Logos hat die Sünde getilgt und den Menschen erlöst und die ursprüngliche Menschengemeinschaft und die ursprüngliche Verbundenheit dieser Gemeinschaft mit dem Kosmos in einer noch wunderbareren Erneuerung wiederhergestellt. Die letzte Erfüllung aber finden Mensch und Welt erst in der Wiederkunft durch die Verklärung. — Die in diesem II. Teil entwickelten theologischen Grundanschauungen werden sodann in einem III. Teil auf drei wichtige Bereiche welthafter Existenz beispielhaft angewandt: auf das technische Handeln, auf die Gemeinschaft der ehelichen Liebe, auf die Verwaltung politischer Macht. Diese drei Abschnitte führen wichtige neue Erkenntnisse weiter, z. B. für die Theologie der Arbeit, bringen manche Klärung in viel diskutierten Fragen, z. B. über Sinn und Zweck der Ehe, und geben Wegweisung für ein mutiges sinnerfülltes Stehen im Berufe und in der Welt.

Der Verf. hat sich diese seine Aufgabe, die weltzugewandte Seite der Laienfrömmigkeit von Grund auf zu behandeln, nicht leicht gemacht. Er zieht dazu die neuere Theologie in einer dankenswerten Fülle heran (vor allem Scheeben, K. Rahner, de Lubac, Chenu, Congar, Thils, Schmaus). So wird der Leser zugleich vertraut mit dem Ringen unserer Zeit um eine christliche Laienspiritualität, und angeregt zum Weiterdenken und zur Weiterführung des Gespräches über das Anliegen des Buches. Und der Verf. wünscht eine solche Weiterführung (74). Sie ist verschiedentlich schon geschehen; so in den Stimmen der Zeit 168 (1960/61) 153ff; in Geist und Leben 34 (1961) 65—68. — Zur Weiterführung des Gespräches könnte man in Ergänzung der Skizze der geschichtlichen Entwicklung der Laienfrömmigkeit auf Ignatius von Loyola hinweisen. Mit seinen Exercitia spiritualia und seinen geistlichen Briefen wirkte er auf eine Frömmigkeit hin, die den Dienst an der Welt ernst nimmt, auch im Sinne von Auer. Das „Fundament" der Exerzitien und die Betrachtung *ad obtinendum amorem* enthalten gerade jene Gedanken, in denen Auer (73f) das Wesen der christlichen Frömmigkeit sieht: die lebendige Gesinnung der Ehrfurcht gegenüber Gott dem Schöpfer und Vater; den lebendigen Ausdruck dieser Gesinnung Gott selbst gegenüber; und den lebendigen Ausdruck dieser Gesinnung gegenüber allem von Gott Geschaffenen und Geliebten. Ignatius kennt keinen Dualismus von Gottes-

dienst und Weltdienst; ihm ist das „Gott in allen Dingen finden" Devise seiner Frömmigkeit, ihm ist „Gebet und Arbeit" eins in einer von Auer geforderten Integrierung von Weltdienst und Gottesdienst (75). Und wenn Auer immer wieder betont, daß zur geistlichen Realisierung des Bezuges zur Welt Aszese und Meditation unerläßlich sind, so findet man Methode und Wege dafür wiederum in den Exercitia spiritualia. Und da diese Exercitia ihre Grundgedanken und Methoden in die weitesten Kreise der Laienwelt getragen haben und noch immer eine lebendige Wirkung ausüben, so darf man Ignatius wohl mit Recht zu den Männern rechnen, die zur Verwirklichung einer christlichen Laienfrömmigkeit stärkstens beigetragen haben. Vgl. Hugo Rahner, Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit; derselbe, Ignatius von Loyola, Briefwechsel mit Frauen; Ignacio Iparraguirre S. J., Historia de los Ejercicios de San Ignacio, 2 Bde.. Rom 1946/55.

Eine weitere Frage betrifft den Unterschied zwischen einer Laienfrömmigkeit und der Mönchsfrömmigkeit (und der Verf. scheint damit alle „sakralen Berufe" (75) zu verstehen). Man hat dabei zumeist die innere Ausrichtung des Berufsstandes als solchen vor Augen, wie der Beruf als solcher zu Gott und Welt steht. Von da her muß man einen wesentlichen Unterschied annehmen in dem Sinne, wie Auer schreibt: „Jeder Stand hat seine eigene Weise, Gott zu verherrlichen. Der Mönch tut unrecht, wenn er Gott auf weltliche Weise, der Christ in der Welt tut unrecht, wenn er Gott auf mönchische Weise zu ehren sucht" (196). Aber wenn man dann auf die einzelne Betätigung des Ordensmannes und des Laien schaut — ein Ordensbruder z. B. arbeitet als Setzer in der Ordensdruckerei und neben ihm ein Laie; oder ein Ordensmann obliegt einer wissenschaftlichen Forschungsarbeit und ein Laie der gleichen mit ihm — und wenn man annimmt, daß jeder von ihnen zu seiner Arbeit die von Auer gezeichnete ideale christliche Einstellung (195f) hat, wird man dann noch sagen können, daß in ihrer Frömmigkeit ein wesentlicher Unterschied besteht? Gewiß, der Ordensmann wird zum geistlichen Vollzug seines Handelns noch Motive aus seinen Ordensstatuten und Traditionen nehmen, aber in dem, was das christliche Arbeitsethos betrifft, wird man schwerlich einen wesentlichen Unterschied annehmen können. — Weiters: Auer betont für die Frömmigkeitshaltung in jedem Stande die Notwendigkeit von Aszese und Meditation, aber nur im allgemeinen; und er klammert bewußt die aus der innerkirchlichen Stellung des Laien sich ergebenden Gesinnungen und Verhaltensweisen aus (74). Hätte er das nicht getan, hätte er die unmittelbare religiöse Gesinnung und das unmittelbare religiöse Verhalten des Laien behandelt, wäre er auf konkrete Wege und Weisen eingegangen, wie der Laie in den Gefährdungen des christlichen Menschen in der heutigen Welt seine innere Freiheit bewahren und sein Stehen zu Gott und zum Mitmenschen aufrecht erhalten kann, dann würde es sich wohl zeigen, daß der Laie heute vielleicht noch mehr Geduld, Demut, Kreuzesliebe, Tapferkeit, Bemühung um die *unio cum Deo* durch Betrachtung und Lesung, noch mehr christlichen Willen zur Gemeinschaft braucht als der Ordensmann und der Weltpriester, und daß man deshalb von einem wesentlichen Unterschied nicht mehr sprechen kann. Darum wird man gerne unterschreiben, was der Verf. sagt (73): „Es scheint unergiebig zu sein, darüber zu diskutieren, ob es nun wirklich eine ‚spezifische Laienfrömmigkeit' gibt oder nicht und ob sie von der Frömmigkeit im Rätestand sehr oder nicht sehr verschieden ist. Das ist weithin ein Streit um Worte und bringt vermutlich weder für die begriffliche Erkenntnis noch für die Verwirklichung der Laienspiritualität viel ein." *Jos. Miller S. J.*

Katechetik heute. Grundsätze und Anregungen zur Erneuerung der Katechese in Mission und Heimat. Referate und Ergebnisse der internationalen Stndienwoche über Missions'atechese in Eichstätt. Hrsg. vor Johannas Hofinger S. J. 8° (368 S.). Freiburg 1961, Herder.

Da sich zur missionskatechetischen Studienwoche von Eichstätt (Juli 1960) Missionäre und Missionsbischöfe aus mehr als 70 Ländern eingefunden hatten, darf diese Tagung mit Recht internationale Bedeutung und allgemeines Interesse beanspruchen. Zunächst werden die grundlegenden Prinzipien geklärt: das Evangelium ist Botschaft und fordert als solche die Antwort des Menschen heraus. Die Katechese ist dementsprechend nicht bloß Lehre, sondern Kerygma, das die großen heilsgeschichtlichen Ereignisse, vor allem Leben und Werk Jesu Christi, dem Zuhörer vor Augen stellt. Die Bibel gewinnt dadurch für die Katechese besondere Bedeutung. Die Liturgie, welche sowohl eine Form des kirchlichen Lehramtes als auch gelebten Glauben darstellt, steht mit der Katechese ebenfalls in engster Beziehung. Die katechetische Methode hat diesen Grundprinzipien zu entsprechen. Sie wird sich im wesentlichen mit der bekannten Münchener Methode decken. Vor einer mechanischen Handhabung des Formalstufen-Schemas wird jedoch gewarnt. Die Methode muß unbedingt dem Kerygma dienen und das wird erreicht, wenn alle Formalstufen von diesem durchwirkt sind. An konkreten Folgerungen wird als eines der wichtigsten Anliegen die Schaffung eines eigenen Missionskatechismus verlangt. Dieser wird mehr als die Katechismen der Heimat die Erwachsenen ansprechen müssen, wobei zu berücksichtigen sein wird, daß diese oft einem alten Kulturkreis entstammen und als Christen in heidnischer Umgebung eine besondere apostolische Aufgabe haben. Die bloße Übersetzung eines europäischen Katechismus wird daher nicht empfohlen. Im übrigen wird aber auch der Missionskatechismus ein Lehrstückkatechismus sein müssen. Auf die Ausbildung der Missionspriester und Katechisten ist größere Sorgfalt als bisher zu legen. Neben einer gründlichen Einführung in Theorie und Praxis der Katechese bedarf es vor allem einer kerygmatischen Ausrichtung der theologischen Hauptfächer. Anpassung der Liturgie an die Bedürfnisse der Missionsbevölkerung, der die nüchterne Art römischer Formenstrenge oft wenig liegt, ist unbedingt nötig. Für einen priesterlosen Gottesdienst werden bereits sehr konkrete Vorschläge gemacht. Schließlich wird die Gründung und Vermehrung katechetischer Zentren in den Missionsgebieten sowie eine intensive Zusammenarbeit mit den katechetischen Instituten der Heimat angeregt.

Für uns sind weder die erwähnten Prinzipien noch die daraus gezogenen Folgerungen überraschend und neu. Wir finden hier nur jene Auffassung vertreten, die sich bei uns in der Heimat schon längst durchgesetzt hat. Walbert Bühlmann wagt sogar die Behauptung: „Der erste und wichtigste Schritt der missionarischen Anpassung der Katechese besteht darin, die grundlegenden Forderungen der katechetischen Erneuerung der Heimat auch in den Missionen durchzuführen" (86). Diese Erklärung wurde zwar von manchen Teilnehmern nur mit Reserve aufgenommen; vgl. dazu Katech. Blätter 86 (1961) 3. Vertreter der katechetischen Zentren in Frankreich und Holland hielten die Münchener Methode für zu intellektualistisch, als daß sie von der Missionskatechese, die den Akzent vor allem auf die Intuition zu legen hätte, übernommen werden dürfte. Darauf läßt sich jedoch erwidern, daß die verstandesmäßige Erarbeitung bei der Münchener Methode doch nur ein Element neben der Anschauung und dem praktischen Vollzug darstellt. Grundsätzlich ist diese Methode auch für das Erlebnis offen; sie will zugleich zu personaler Begegnung im Glauben führen und wenn sie, wie es ausdrücklich gefordert wurde, in den Dienst des Kerygmas gestellt wird, kann sie dieses Ziel auch erreichen. Umgekehrt ist sehr zu bedenken, ob mit einem völligen Verzicht auf intellektuelle Klärung der Missionskatechese wirklich gedient wäre. Besonders heute, wo auch die Missionsvölker in ständiger Berührung mit westlicher Zivilisation und westlichen Ideologien stehen, braucht auch ihr Glaube eine gewisse verstandesmäßige Durchdringung. Schließlich dürfen wir kaum vergessen, daß die erwähnten methodischen Prinzipien nicht bloß durch die Gesetze der menschlichen Psychologie, sondern auch durch die

Struktur des Offenbarungswortes gefordert werden; sie sind daher nicht weniger allgemeingültig als dieses selbst. Im übrigen scheint diese Problematik mehr von einigen Experten in Europa als von den Missionären selbst empfunden worden zu sein. Kardinal Gracias sagt von der katechetischen Erneuerung in der Heimat jedenfalls, daß sie „voll und ganz auch den Bedürfnissen der Missionskatechese entspreche" (49). So dürfen wir feststellen, daß die bisher geleistete Arbeit heute über die Heimat hinaus auch in den Missionsgebieten ihre Früchte trägt. Die sich daran beteiligt haben, mögen sich darüber freuen. Dem vorliegenden Werk jedoch, das bereits in mehrere Fremdsprachen übersetzt wurde, wollen wir wünschen, daß es wirklich als Programm der Weltkirche zur Erneuerung der Katechese aufgenommen werde. *Walter Croce S. J.*

H. M. Enomiya-Lassalle S. J., Zen-Weg zur Erleuchtung. Kl.-8° (148 S. 16 S. Bilder). Wien 1960, Herder. Leinen S 54.—.

1. Der Verf. bietet hier eine vortreffliche Darlegung des Zazen, wörtlich des „Beschauungsitzens", d. i. einer Übung zur Weckung und Auswertung im leibgebundenen Dasein gewöhnlich schlummernder, aber doch natürlicher Seelenkräfte zwecks höherer Vervollkommnung des Menschen. Die Übung besteht im wesentlichen in der Ausschaltung nicht nur der Sinneserkenntnis, sondern auch des begrifflichen Denkens. Eine bestimmte körperliche Haltung — gewöhnlich aufrechtes Sitzen mit verschränkten Beinen — gilt hierfür als unerläßlich (13); denn für die östlichen Religionen sei es typisch, daß sie geschickt den Körper zur Beeinflußung des Geistes ausnützen (17). Das Wesentlichste ist aber die geistige Haltung, das Bemühen um die Leere des Geistes durch Verstandes- und Willenstätigkeit (19), ein Wachsein, ohne etwas zu denken. Das Zählen des Ein- und Ausatmens oder das bloße Achten auf das Atmen sowie das geistige „Kauen" an einer unlösbaren, weil sinnlosen Denkaufgabe sind nur Hilfen, andringende Gedanken oder auch den Schlaf fernzuhalten. Stellen sich beim Fortschreitenden Erscheinungen ein, Gestalten oder Stimmen, wird er sich darum nicht kümmern; wichtiger ist ihm, daß seine Erlebnisse nicht mehr bloß Verstandes- und Willensbetätigungen sind, sondern eher ein passives Erfahren, eine tiefe geistige Sammlung oder Versenkung, ein Drängen nach einem Aussichheraustreten hin zu etwas, das man nicht kennt (25); und wichtig ist auch, daß der Geist hier beginnt, die Oberhand über den Leib und dessen Sinneseindrücke zu gewinnen. Die Vereinigung mit den kosmischen Kräften, die sich gleichfalls hier einstellt, sowie die Macht, übermenschliche Dinge zu vollbringen (27), wird den echten Zenjünger wieder gleichgültig lassen. Es handelt sich ja schließlich darum, über die als solche gespürte Subjektivität hinauszukommen auf das Absolute zu, für das sie das Zeichen ist. Jenseits der gespürten Bewußtseinszustände, der psychologischen wie der moralischen, ist anzusetzen, um über die gewohnten Akte des erfahrbaren Ich hinauszugehen und sie hinter sich zu lassen (35). Der einzige Akt des Erkenntnisvermögens besteht darin, sich in seinem Akt auszulöschen (36) und das wahre Selbst, die wahre Wirklichkeit zu erreichen (16); es geht um die Erfahrung der reinen Existenz. Diese aber liegt vorab oder außerhalb aller Erkenntnisakte. Das Selbst muß über sich selbst hinausgehen hin zur Fülle seines Seins, daß die ursprüngliche Gestalt des Menschen in Erscheinung trete. Das ist die „Wesensschau", die „Erleuchtung" (36). Da die Erleuchtung, das Erlebnis des Absoluten und Unbegrenzten, ihrem Wesen nach unbegrenzt sei, soll man bei ihr von einem Inhalt gar nicht sprechen können; denn was immer man mit diesem Inhalte bezeichne, bedeute eine Begrenzung (37f). Es wäre schon Interpretation, wollte man in ihr das Erlebnis der Einheit allen Seins, der Identität des Ich mit dem All und der Natur sehen, oder das Einssein mit Gott (39). Die Erleuchtung enthält an sich nichts von solchen weltanschaulichen Gehalten, wie es sich überhaupt beim Zazen nicht um irgendeinen Glaubensinhalt handelt, sondern nur um die Auswertung natürlicher Seelenkräfte (147). Wollte man dennoch nach einer

begrifflichen Deutung fragen, so seien zwei Antworten möglich. Die Erleuchtung ist einmal die Inbesitznahme, d. i. die Entdeckung und Aktivierung einer geistigen Kraft, die an sich jeder Mensch hat, die aber bisher unter den Bewußtseinskräften verborgen war und daher nicht zur Verfügung stand. Diese Entdeckung ist unmittelbar und erlebnismäßig, wird aber später immer eindrucksvoller (40ff). Irgendwie offenbart sich diese Kraft schon, bevor es zur eigentlichen Erleuchtung kommt (43). Die Erleuchtung ist ferner eine Intuition, im Sinne einer Gesamtschau allen Seins, zeigt aber im einzelnen nichts Neues (43). Als solche hat sie das Gepräge eines plötzlichen großen Erlebnisses (48).

Ist so das Wesen der Zenübung und ihres Zieles, der Erleuchtung, dargelegt, kommen die Wirkung und Auswertbarkeit dieser Erleuchtung zur Sprache (51), ihr Einfluß auf die japanische Kultur (67), ihr Verhältnis zum Gottesglauben (83) und ihre Dienlichkeit in der christlichen Aszese und Mystik (97). Zuletzt werden praktische Anweisungen zur Zenübung gegeben (119–147).

2. Nach der Absicht des Verf. soll ja das Zazen vor allem auch den Christen dienen, ein natürliches Mittel, ein psychisches Verfahren sein, ihnen innere Ruhe zu bringen und Hilfe zu bieten für ihr inneres religiöses und sittliches Leben. Der Verf. hat selber alles praktisch geübt. Zuerst suchte er dabei ein tieferes Verständnis der japanischen Seele, fand aber dann, wie er uns versichert, eine große Hilfe für sein religiöses Leben. Bald nachdem man mit den Übungen begonnen hat, schon lange vor der Erleuchtung, merke man, daß man mehr gesammelt ist, sich besser in der Hand hat und sich angeregt fühlt zu neuem Schaffen. Besonders wohltuend zeige sich auch die Abwendung vom Ich, von den um das Ich kreisenden selbstsüchtigen Gedanken (20). Als vorzügliches Mittel, sich von seinen alltäglichen Gedanken loszumachen und sich wirklich innerlich zu sammeln, sind die Zenübungen von großem Nutzen für ein tieferes Gebetsleben (99), und zwar für ein einfaches, mehr beschauliches Gebet. Da die bewußte Tätigkeit der Seelenkräfte ausgeschaltet wird, geht die Betrachtung in eine erworbene Beschauung über. Selbst die Vertrautheit mit dem Betrachtungsstoff, fast immer ein Hindernis für das betrachtende Gebet, wird jetzt eine Hilfe für die Beschauung. Doch auch beim mündlichen und beim liturgischen Gebet gelingt jetzt die Sammlung viel besser (102). Ist ein Christ in der Zenübung bereits fortgeschritten, kann er seinen Blick auf Gott, auf Christus, auf jede geoffenbarte Wahrheit richten; aber es muß immer eine intuitive Tätigkeit sein; bei einem dialektischen Nachsinnen über religiöse Wahrheiten, würde einer bald aus dem Zustand der Erleuchtung herausgleiten (61). In diesem Zustande sei es leicht, die Geheimnisse des Evangeliums, ganz besonders die des Leidens, beschauend zu betrachten (62).

Sicher soll sein, daß keine außergewöhnliche, d. h. mystische Gnade erfordert ist, um zur Zen-Erleuchtung zu kommen. Dadurch aber, daß sie die Seele von jeder durch die Sinne empfindbaren Bindung frei macht, sei die Zen-Erleuchtung in besonderer Weise eine negative Vorbereitung für mystische Gnaden. Ja sie dürfte auch eine besonders günstige Disposition der Seele schaffen, um von Gott die freie Gnade der Mystik zu erlangen (108); im Zen wird ja der Zusammenschluß der höheren Seelenkräfte, die vollkommene Einigung des inneren Menschen, besonders stark betont und in der Erleuchtung tatsächlich erlangt. An diese Einigung aber, von den Mystikern „Seelenspitze" oder „Seelengrund" genannt, knüpfe die mystische Vereinigung mit Gott an (109), ähnlich wie an die vollkommene Einigung des inneren Menschen in der erworbenen Beschauung und im Gebet der Sammlung. Dem Willen Gottes scheine es aber durchaus zu entsprechen, daß der Mensch, der einmal das Gnadenleben erhalten hat, schon hienieden nach Möglichkeit in dessen bewußten Besitz komme (115); und Gott mache sein Wirken in der Seele nicht nur vom guten Willen des Menschen abhängig, sondern auch von der Geschicklichkeit im Einsatz der menschlichen Kräfte, wie man schon an einer guten Seelenführung sehen könne (116).

Ja, die Methode des Zen soll sich, wenigstens in gewissen Belangen, mehr empfehlen als unsere Betrachtung. Sie sei direkter (112); die natürlichen Kräfte würden hier äußerst geschickt eingesetzt, um zu einem einfachen und kontemplativen Gebet zu verhelfen, und viele die Betrachtung erschwerenden Umstände beiseite gelassen (116). Überhaupt liege der Schwerpunkt der europäischen Kultur im Denken, während er bei der japanischen im Nicht-Denken liege, d. i. — positiv gesagt — in der Intuition und im Gefühl (72). In unseren Exerzitien rüste man sich zum Kampf gegen die Hindernisse, das Ungeordnete im Menschen; im Zazen zertrümmere man dies gewissermaßen durch Ausleerung des Geistes (20). Der Geist gewinne hier die Oberhand über den Leib mit seinen Sinneseindrücken nicht auf dem Umweg über Erkenntnis und Willensentschlüsse, sondern direkt und unmittelbar; das sei eben die eigenartige und überraschende Wirkung dieser Aszese (27). So brauchen wir uns nicht zu scheuen, von anderen Religionen Methoden zu übernehmen, durch die wir uns unseren Glauben und unsere Religion noch mehr zu eigen machen können (103). Es scheine ja, daß die östlichen Religionen die natürlichen Kräfte des Menschen besser ausgenützt haben, als das Christentum es getan hat. Der Nichtchrist kennt ja sein letztes Ziel nicht, wenigstens nicht mit solcher Klarheit; für ihn ist das erste, sich mit seinen natürlichen Kräften von der Sünde und den bösen Neigungen frei zu machen. Das ist praktisch sein wichtigstes, ja einziges Ziel; hierin besteht für ihn die Erlösung (104f).

Und so können die Zenübungen auch für den Glauben, wenigstens den religiösen Glauben im allgemeinen, disponieren. Zunächst werden einmal die Zweifel, die eine materialistische Zeit den Menschen aufdrängt, verschwinden (61). Für die Annäherung an Gott könne die Erleuchtung einmal indirekt bedeutsam sein, insofern sie nämlich die Drangabe von allem, was die Sinne und das Denken bindet, und so eine Loslösung vom Geschaffenen ist (85ff). Zwar beginnt man im Zen ohne Gottesglauben, nach Sittlichkeit und Vollkommenheit zu streben; es sei aber Tatsache, daß es in Japan Bonzen gibt, die viele Jahre Zazen geübt haben und zum Gottesglauben gekommen sind. Der Fortschritt im Vollkommenheitsstreben und vor allem die Erleuchtung seien aber auch ein direkter Weg zum Gottesglauben und zur Gottesliebe (92f). Allerdings werde ein Zazen-Erleuchteter in den meisten Fällen kaum das Bedürfnis haben, seinem Erlebnis einen begrifflichen Ausdruck zu geben oder seine falsche Vorstellung, die er vom christlichen Gott vielfach hat, zu prüfen und zu berichtigen; er ist eben zufrieden in der Überzeugung, die Wahrheit gefunden zu haben (91).

3. Es ist wohl klar, daß uns die Zenmethode recht bedeutsame Winke geben kann. Aber nicht weniger klar dürfte es sein, daß wir sie auch in wesentlichen Punkten kaum annehmen können. Worin mag einmal ihr „Geheimnis" eigentlich bestehen? Ist es wirklich das Nichtdenken? Gewiß, das Zählen des Ein- und Ausatmens, das bloße Achten auf das Atmen usw. sind nur Hilfen für einen gegebenen Notfall; aber — und das ist wesentlich — man weiß, warum man Zazen übt und sich davon ganz absorbieren läßt: Es schwebt einem, wenn auch ganz unbestimmt, etwas Großes vor Augen; und es geschieht — und dies ist wohl ganz besonders zu beachten — ein machtvoller Einsatz des Willens hierfür, des Willens, der vorzüglichster Ausdruck unseres Geistes ist. Die hl. Theresia soll einmal gesagt haben, sie habe klar erkannt, was der „Geist" sei, nämlich der oberste Teil des Willens. Der Wille ist es, der wählen kann, der viel gegenstandsunabhängiger ist als der Verstand, viel spontaner, in dem die innere Einigung viel mehr verwirklicht ist als im Erkenntnisvermögen, und in dem die mystische Vereinigung mit Gott vor allem einsetzt. Es handelt sich beim Zen um eine gewiß nicht gewaltsame und ruckweise, aber doch hochgespannte und andauernde Konzentration, bei der ein gewiß unbestimmtes, aber doch über alles begehrtes Ziel dem Geiste vorschwebt; und soweit Kenntnis und Möglichkeit reichen, wird alles in den Dienst der Erreichung dieses Zieles gestellt. Dabei wird auch die besondere

Hingabefähigkeit der Orientalen für diese mehr passive Methode von Bedeutung sein.

Ist nun, im Gegensatz hierzu, unsere Betrachtung wirklich so einseitig „dialektisch"? Im Exerzitienbüchlein z. B. kommt es nicht einmal dort, wo die Verstandestätigkeit noch am meisten mitspielt, nämlich in der eigentlichen Betrachtung, zu einem voll entwickelten Schlußverfahren. Da heißt es z. B.: ich führe mir die Strafe der Verdammten vor Augen und erwäge mit dem Verstande, wie viel mehr ich verdient habe... Auch in der Betrachtung werden die Denkschritte wohl immer in einfacher spontaner Weise geschehen. Und immer sind sie auf die Willensakte und Willenshaltungen hinzurichten. Es soll ferner das in jeder Betrachtung sich Abspielende kein Vielerlei von Gedanken sein, sondern ein Auskosten jedes einzelnen. Und bringen uns die Anschauungen der Geheimnisse des Lebens Jesu mit ihrer Betonung des inneren Durchkostens und ihren ständigen Wiederholungen und ihren den Geist zu tiefst erfassenden Anwendungen der „Sinne" nicht in die Nähe des „Nicht-Denkens"? Sicher ist, daß die vielfach eingerissene Praxis, mit viel Gelehrsamkeit und blendenden Gedanken beladene Punkte von der Dauer von $^3/_4$ Stunden und mehr zu geben und bei Exerzitien für jede Übung neue Punkte dieser Art vorzulegen, für ein echtes inneres Gebet ein großes Hindernis ist. Hier könnte man sich von der Zenmethode, die überhaupt keine Punkte kennt, nützliche Winke geben lassen.

Aber der — auch sinnlich — faßbare und begreifbare Inhalt unserer geistlichen Übungen, steht er nicht dem eigentlich Werthaften entgegen? Man frage sich einmal, aus welcher Weltanschauung die Zenmethode letzten Endes herausgewachsen ist. Für den Zenbuddhismus besteht die Erlösung in der völligen Befreiung von den Sinnen und Begriffen, wie sie durch die Zenmeditation Schritt für Schritt vollzogen wird (85). Das Sinnfällige und begrifflich Faßbare gilt hier als bloßer Schein, der das wahre Sein schlechthin verhüllt. Daher kennt man hier kein Gottsuchen in allen Dingen, wenn auch nach der Erleuchtung alles in einem neuen Lichte erscheint. Auch fehlt hier jedes Wissen vom Herabsteigen Gottes in diese sichtbare Welt und damit die Möglichkeit, Gott sichtbar zu erkennen und dadurch von der Liebe zum Unsichtbaren erfaßt zu werden. Und so strebt man in radikaler Weise aus dieser Welt hinaus und sucht in nicht recht natürlicher und gewiß zu ausschließlicher Weise im Außergewöhnlichen Fuß zu fassen. Ist die Weckung und der Gebrauch jener besonderen Seelenkräfte, in denen die Erleuchtung besteht — mit Alois Mager dürfen wir wohl von einer geist-seelischen Tätigkeit, im Gegensatz zur leib-seelischen, sprechen — für die Erreichung des uns von Gott bestimmten Zieles und für den Weg, auf dem er uns zu diesem Ziele führen will, wirklich von so großer Bedeutung? Warum werden wir von der Offenbarung, die uns doch auf so vieles und oft recht Bestimmtes hinweist, nicht auch auf dieses Mittel verwiesen? Lehrt uns die Geschichte der christlichen Aszese nicht, daß viele, denen kein außergewöhnliches mystisches Gebet beschieden war und die ohne außergewöhnliche „Erleuchtung" sich einrichten mußten, in reichem Maße jene Vollkommenheit erreicht und jenen segensvollen Einfluß auf die Mitmenschen ausgeübt haben, wie sie uns an den Zen-Erleuchteten oder im Zen sich Übenden so eindrucksvoll geschildert werden?

Wie schon erwähnt, läßt sich vom Zen manches lernen. Doch wird man, bevor man sich in ihrer Gänze für diese Methode einsetzt, sorgfältig untersuchen müssen, ob sie im Lauf der Geschichte wirklich mehr Erfolg zeitigte als unsere Methode; ob es psychologisch erwiesen ist, daß sie ein wirksameres, zweckmäßigeres und nicht zu gewagtes Verfahren ist, um zu erreichen, was durch sie erreicht werden soll. Bevor das feststeht, dürfte es sich kaum verantworten lassen, von unserem betrachtenden Gebet, das ein in Gedanken und auch anschaulichen Vorstellungen sich abspielendes Leben in der Welt des Glaubens ist, abzugehen und sich durch viele Stunden einem „wachen Nichtdenken" zuzuwenden. Zur Abspannung oder

als Heilverfahren wird man gegebenenfalls mit Recht zu dieser Methode greifen. Damit ist aber noch nicht ihre allgemeine Anwendung begründet. Wir kennen, zum Unterschied von den Heiden, unser letztes Ziel sowie die unserer vernünftigen Natur anhaftenden und durch den Glauben uns zugewiesenen Aufgaben. Würde die von einem echten Zenjünger eingesetzte andauernde Anspannung anderswo nicht zum gleichen oder vielleicht sogar zu einem größeren Erfolg führen? Dem ersten Blick zeigt sich keineswegs, daß in der Zenmethode die natürlichen Kräfte „äußerst geschickt" eingesetzt werden; und es dürfte feststehen, daß verhältnismäßig wenige Japaner wirklich zur Erleuchtung gekommen sind, und daß noch weniger diese heute besitzen (72). Gewiß ist zu beachten, daß auch die zur Erleuchtung bloß hinführenden Übungen und die ihr vorausgehenden Stufen in sich ihren Wert haben können.

Der Verf. bemüht sich mit Recht — um nur dies eine noch zu berühren —, uns den Inhalt des Zenerlebnisses begrifflich nahezubringen. Wir haben schließlich doch Begriffe, die hierzu dienlich sind. Es ist eben nicht wahr, daß jede inhaltliche Bestimmung Begrenzung besagt (37f). Was soll man sich aber denken unter der „Tiefe des Seins" (117), unter dem Erreichen des „Uraktes der Existenz" (118), unter dem „reinen Existenzakt", der übrig bleibt (86), und unter der „Erfahrung des Selbst in seiner reinen Existenz"? Vgl. auch S. 45ff. Hier hat sich der Verf. wohl zu eng an ihm vorgelegene modernere Autoren angeschlossen und dadurch der ihm selber eigenen Klarheit nichts hinzugefügt.

Anton Pechhacker S. J.

NEUERSCHEINUNGEN

Moral- und Pastoraltheologie

Sigismund Verhey, Der Mensch unter der Herrschaft Gottes. Versuch einer Theologie des Menschen nach dem hl. Franziskus von Assisi. 8° (207 S.). Düsseldorf 1960, Patmos-Verlag. Geb. DM 16.—. — In einer instruktiven Einleitung werden wir mit der Schwierigkeit des Themas, eine theologische Anthropologie nach dem hl. Franz von Assisi zu erheben, vertraut gemacht. Es sind hauptsächlich die authentischen Schriften des Heiligen selbst, der in seiner gelebten Theologie den Menschen in seiner konkreten heilsgeschichtlichen Situation betrachtete. Es werden die Aussagen des Heiligen über Schöpfung, Erlösung, Sünde, Buße, Leben des Evangeliums usw. daraufhin befragt, was darin über den Menschen unter der Herrschaft Gottes sich findet. Hand in Hand geht damit eine kritische Auseinandersetzung in bezug auf alle diese Fragen mit dem reichen Schrifttum darüber. So entsteht zugleich auch ein wahres geistiges Bild des Heiligen, und der wahre Sinn seiner Lehre und die Intention seiner Stiftung treten klar hervor. *V. Naumann S. J.*

C. S. Lewis, Vier Arten der Liebe. Kl.-8° (212 S.). Einsiedeln 1961, Benziger. Geb. sFr 9.80. — Nicht durch philosophische Erwägungen oder psychologische Analyse (man vergleiche mit dem Buch von Lewis etwa die gelehrte Abhandlung von E. Raitz von Frentz, Drei Typen der Liebe: Scholastik 6 [1931] 1—41) soll die Eigenart der vier in diesem Buch beschriebenen Liebesarten charakterisiert werden. Die vier Arten sind Zuneigung, Freundschaft, Eros und Caritas. Die ersten drei sind natürliche Liebesarten; von diesen wieder sind uns Zuneigung und Eros „eingebaut". Caritas ist die übernatürliche Liebe zu Gott, für die die natürlichen Liebesarten sowohl Einübung, als auch Hindernisse bedeuten können. Wir lernen sie aus dem konkreten Alltagsleben des Menschen kennen; aus ihren Äußerungen, aber auch Fehläußerungen, werden die ihnen zukommenden Merkmale bzw. die anhaftenden Gefahren und Abwegigkeiten herausgestellt und gezeigt, wie in ihnen bedürftige Liebe, schenkende, aber auch wertschätzende Liebe in verschiedener Abstufung sich findet. Es wird hervorgehoben, wie keine dieser Liebesarten rein für sich bestehen kann, sondern jede in mannigfacher Weise mit den anderen verbunden sein muß, soll sie „überleben". In dem, was L. über die Caritas sagt, offenbart sich seine überlegene Fähigkeit, schwierige geistige Gegenstände unseres Glaubens einsichtig zu machen und unserem Verständnis so sehr nahezubringen, daß uns auch für unser Tun Hilfe geboten wird. *N.*

Paul Chauchard, Biologie et Morale. 8° (250 S.) Tours 1959, Maison Mame. — Unter Moral wird hier grundsätzlich nur Ethik verstanden, obwohl gelegentlich auch die christliche Erlösung und päpstliche Verlautbarungen berücksichtigt werden. Ch. verwirft die bloß deskriptive Moral Kinseys, die normenfreie Moral ohne Sünde von J. Rostand und Hesnard, wie auch eine Anthropologie, die nicht dem ganzen Menschen gerecht wird, sondern bloß materialistisch-deterministisch orientiert ist. Er vertritt die Ansicht, daß auf Grund der gemeinsamen menschlichen Natur eine einheitliche Moral sowohl von Theisten, als auch von Atheisten anerkannt werden müßte. Doch trifft das Gegenteil zu. Schuld an der Mannigfaltigkeit der Ansichten über Moral und sittliche Werte trägt nach dem Verf. das verstümmelte Menschenbild. Als Neurophysiologe findet er die biologische Begründung der Moralnormen in der Natur der Hirnrinde und des Nervensystems. Lange verbreitet er sich über die biologischen Indizien der Willensfreiheit. Der wesentliche Unterschied zwischen Geisteskrankheit und Sünde wird aufgezeigt. Eine Fülle von Einzelheiten wird geboten über Gehirn-

pathologie, psychologischen Determinismus, erzieherische Bedingtheiten, neurotisches Verhalten, Sozialhygiene und vitales Optimum. Überall ist der Verf. bestrebt, die moralischen und die biologischen Gesetzmäßigkeiten von einander scharf abzuheben und damit die Eigenständigkeit beider Bereiche zu begründen. Obwohl die Darstellungsweise des Verf. echt französisch ist und nur französische Literatur berücksichtigt wird, wäre es zu wünschen, daß die Schätze dieses Büchleins im Moralunterricht auch anderswo verwertet würden.

A. Német S. J.

Der Christ und die Weltwirklichkeit. Moralprobleme der Zeit. Weihnachts-Seelsorger-Tagung 28. – 30. Dezember 1959. Hrsg. von Karl Rudolf. Gr.-8° (200 S.). Wien 1960, Herder. Kart. S 45. –; DM 7.50. — Die Tagung hatte sich die Aufgabe der Konfrontation mit der Wirklichkeit gestellt und zwar vom Sittlichen her: Der Christ muß sich der Wirklichkeit als Christ stellen, d. h. als solcher, dessen Beruf die Nachfolge Christi ist. Was das bedeutet, legt Schnackenburg im ersten Referat der Tagung „Nachfolge Christi" dar. Die Gedanken, die den neutestamentlichen Schriften entnommen sind, führen zu wichtigen Folgerungen für unsere heutige christliche Situation und für unsere Verkündigung. Ihm schließen sich die beiden aufrüttelnden Referate von P. Häring an: „Die Kirche ist die Liebe — die vergessene Brüderlichkeit" und „Sünde und Heiligkeit als Sozialphänomene". Es folgt das Thema „Weltverantwortung und Apostolat" von P. Dorland O. P., das am Apostolat Christi und der Apostel gewisse Gesichtspunkte für unser Apostolat festlegt und dabei auf den Unterschied von Priester und Laien, Weltpriester und Ordenspriester eingeht. Karl Rahner zeigt in seinem Referat, „Der Anspruch Gottes und der Einzelne", auf, wie es neben den allgemeinen materialen Prinzipien der Ethik noch einen irreduktiblen individuellen Anruf Gottes zu u. U. Heilsbedeutsamem und streng verpflichtend Gesolltem gibt, und er nennt dieses „Existenzialethik". Marg. Schmid greift in ihrem auf reicher Literatur fußenden Referat „Bemerkungen und Fragen zur Spiritualität der Laien" aus der Diskussion über die Laienspiritualität die Hauptfragen heraus und beleuchtet sie in klarer Darlegung und Gegenüberstellung der verschiedenen Auffassungen und mit Hinweis auf Aufgaben der Laien zur *consecratio mundi*. K. Dorr bietet in seinem Referat, „Die Gewissenserforschung", zunächst einen Überblick über die Geschichte des Bußsakramentes und geht dann auf die Schwierigkeiten der Gewissenserforschung ein und bringt einige Vorschläge zu einer vertieften Gewissenserforschung. Das heute so drängende Thema der sittlichen Bewertung des „A-B-C-Krieges" greift Bischof Rusch auf. In ruhiger Klarheit stellt er die christlichen Prinzipien heraus, wie sie Pius XII. ausgesprochen hat, und weist auf die Aufgaben zur Rettung des Friedens hin. In einem zweiten Referat legt er ebenso lichtvoll das Anliegen der „politischen Ethik' dar und zieht daraus einige besonders aktuelle Folgerungen. — Die zwei letzten Referate „Zur Sexualethik" (J. Miller S. J.) und „Askese und Lebensstandard" (Dechant Schachinger) leuchten noch hinein in ernste Aufgaben der Individual- und Gemeinschaftsseelsorge. *J. Miller S. J.*

Gerald Kelly S. J., Der gute Beichtvater. Pastorale Anweisungen für den jungen Priester. 8° (156 S.). Limburg 1960, Lahn-Verlag. Brosch. DM 4.80. — Der Verf., ein führender amerikanischer Moraltheologe, legt in dieser Schrift in zwölf Kapiteln Unterweisungen und Ratschläge für das Beichthören vor. U. a. spricht er über Grundhaltungen des Beichtvaters, über die nötige Klugheit, über die Aufgaben des Beichtvaters als Richter, Arzt und Lehrer, über die sakramentale Buße, über die Behandlung der Gewohnheits-, der Gelegenheits-, der rückfälligen Sünder. — Die Darlegungen sind immer klar, leicht verständlich, anregend, durch Beispiele und Anwendungen überzeugend, sich stützend auf die solide Lehre der Moraltheologen. In der Frage nach der Gültigkeit und

Erlaubtheit einer bloß allgemeinen Anklage bei einer freien Materie vertritt er die Ansicht, daß „die allgemeine Anklage der freien Materie sicher gültig und wahrscheinlich auch erlaubt ist", daß man deshalb bei einer solchen Anklage sicher absolvieren kann; jedoch sei es wünschenswert, daß der Pönitent auch bei der Andachtsbeichte eine oder mehrere bestimmte Sünden angibt (S. 98f). Der Verf. denkt bei seinen Ausführungen, wie er sagt, von Anfang bis zuletzt vor allem an den jungen Beichtvater. Aber auch dem schon erfahrenen Beichtvater wird das Bändchen reichen Nutzen bringen. Es kann ihm dienen als Repetitorium und zur Überprüfung seiner Beichtpraxis; und wenn er dabei sein bisheriges Vorgehen bestätigt findet, wird ihm dies Beruhigung und neue Freude für das Beichthören geben. *M.*

Josef Miller S. J., Gewissensbildung (Schriften des Volksboten Nr. 9). 8° (128 S.). Innsbruck 1960, Tyrolia. Brosch. S 28.—. — Die Schrift will in 14 Kapiteln für die so drängende Aufgabe der Gewissensbildung sichere Wege weisen. Sie geht aus vom Wesen und von der Funktion des Gewissens, spricht über die Entwicklung und die Normen des Gewissens, über die Fragen „Gewissen und Autorität", „Situationsethik", behandelt das irrige und das skrupulöse Gewissen, zeigt Hemmungen und Hilfen für die Gewissensbildung auf, auch mit Beispielen, und schließt mit dem Kapitel „Der mündige Christ". Gedacht ist die Schrift zur Selbsterziehung und Selbstbildung und zum gemeinsamen Durcharbeiten in Gruppen und Aussprachekreisen. Deshalb bemüht sie sich auch um eine allgemein verständliche Sprache. *M.*

Heinz J. Müller, Beichten, ein Weg zur Freude. Ein Büchlein vom rechten Beichten. 8° (160 S.). Freiburg i. Br. 1961, Seelsorge-Verlag. Brosch. DM 3.80. — Das Büchlein spricht sehr anregend, anschaulich, lebensnahe über das rechte Beichten. Es klärt Mißverständnisse auf, widerlegt Einwände und gibt praktische Anleitung zum fruchtbaren Vollzug der fünf „Stücke", der Devotions- und der Generalbeichte. — Für Gläubige ein Weg, um aus einer Beichtnot heraus zu einem frohen Beichten zu kommen; für den Seelsorger eine dankenswerte Handreichung für Unterweisung und Predigt über Buße und Bußsakrament. *M.*

Theodor Bliewels, Ehen, die zerbrachen. Bekenntnisse Geschiedener. 8° (172 S.). Wien-München 1960, Herold. Geb. S 48.—; brosch. S 36.—. — Der Verf. hat 202 Antworten, die auf eine Umfrage an Geschiedene eingegangen waren, ausgewertet. Was er z. T. in ausführlicher Wiedergabe bringt, gibt einen erschütternden Einblick in die namenlose Not und das seelische Leid zerrütteter Ehen und zeigt die Ursachen auf, die zur Scheidung führen, und was getan werden müsse und könne, um unglückliche Ehen zu verhindern und gestörte zu heilen. Die Scheidung bringt oft eine gewisse Erleichterung, meist aber, besonders nach Wiederverheiratung, dem schuldlosen Teil und den Kindern neues Leid. Da den Geschiedenen und Wiederverheirateten die Sakramente verweigert werden, fühlen sich religiöse Menschen dadurch hart getroffen und machen dann der Kirche bittere Vorwürfe — zu Unrecht, wie der Verf. im einzelnen darlegt. Aus dem Ganzen zeigt sich auch, wie unselig sich die Scheidungsmöglichkeit, die der Staat bietet, für die Allgemeinheit auswirkt und wie notwendig eine Reform der Ehegesetze ist. Daher schließt die Schrift mit Vorschlägen und Forderungen für die Gesetzgebung, für Richter und Volksbildner. *M.*

Katechetisches Wörterbuch. Hrsg. von Leopold Lentner. 8° (822 Spalten u. 16 S.). Freiburg 1961, Herder. — Schon der Versuch, der in diesem Werk unternommen wird, die Ergebnisse jahrzehntelanger Besinnung auf Wesen und Aufgabe der Katechese auf lexikalische Weise zusammenzutragen, verdient unsere volle Anerkennung. Darüber hinaus ist hervorzuheben, daß das vorliegende Wörterbuch in besonderer Weise dem kerygmatischen Anliegen dienen will.

In vielen, vor allem in den tragenden Artikeln ist diese Ausrichtung deutlich spürbar, in anderen allerdings wurde sie nicht ganz durchgehalten. Manche Beiträge (z. B. Dreifaltigkeit, Gnade, Hl. Geist ...) nehmen sich wie Exzerpte von theologischen Vorlesungen aus, andere hingegen überspitzen das kerygmatische Moment so sehr, daß das apologetische daneben zu kurz kommt (siehe z. B. die Artikel Glaube, Gott, Gottesbeweis, Jesus Christus). Wenn auch die Einstellung zu apologetischen Fragen heute eine andere geworden ist, so existieren die Probleme doch und wir können sie kaum dadurch lösen, daß wir sie überhaupt nicht behandeln. Der Leser fragt sich auch, warum auf dem Gebiet der Exegese alle strittigen Probleme in diesem Lexikon so bewußt übergangen werden. Im Art. „Modernismus und Katechese" wird zwar gesagt: „Der RU muß die Gebiete Bibel und Naturwissenschaft, Offenbarung und Geschichtswissenschaft ... in restloser Ehrlichkeit behandeln. Es muß klar von der literarischen Form der Bibel unterschieden werden, was die Offenbarung eigentlich meint und will" (547), aber das Lexikon selbst bietet wenig Hilfen dafür. Artikel wie „Abstammung des Menschen", „Menschengeschlecht", die die Fragen nicht nur aufgreifen, sondern auch klare und saubere Lösungen enthalten, bilden im gesamten Lexikon leider nur seltene Ausnahmen. Trotz dieser Mängel kann man das Wörterbuch entschieden empfehlen. Die materialkerygmatischen Beiträge liefern zum Teil wertvolle Durchblicke, die dem Katecheten die Behandlung der einschlägigen Glaubenslehren erleichtern können (bes. wertvoll zugleich, wie im Art. „Eucharistie", auf die betreffenden Lehrstücke des neuen deutschen Katechismus verwiesen wird). Die Artikel methodisch-didaktischer und pädagogisch-psychologischer Art geben dem Leser mitunter sehr praktische Anregungen. Vor allem aber machen die vielen geschichtlichen Beiträge sowie die sorgfältig gearbeiteten Länderartikel das Lexikon zu einer umfassenden und wichtigen Informationsquelle. Die Orientierung ist hier noch rascher und leichter möglich als in jedem Lehrbuch der Katechetik. *W. Croce S. J.*

Klemens Tilmann, Die Führung zu Buße, Beichte und christlichem Leben (Klärung und Weisung, Bd. 3). 8° (332 S.). Würzburg 1961, Echterverlag. Geb. DM 9.80. — Die Stärke dieses Buches liegt zunächst in der Treffsicherheit, mit der die wesentlichen Fehler der üblichen Buß- und Beichtpraxis erkannt und ans Licht gestellt werden. Dem Beichtenden ist es, wie der Verf. ausführt, gewöhnlich nur um das Freiwerden von der Sünde und nicht so sehr um eine echte Hinkehr zu Gott zu tun. Dabei wird das Sittengesetz auf die wenigen Punkte des Beichtspiegels eingeengt und dieser ist noch dazu in den meisten Fassungen nach dem Dekalog aufgebaut, so daß die spezifisch christliche Erlösungs- und Gnadenwirklichkeit zu kurz kommt. Die Ursache dieser Fehlentwicklung sieht T. im traditionellen Beichtunterricht, der vorwiegend auf einen von der gesamten Heils- und Lebensordnung isolierten Empfang des Bußsakramentes abzielt und eine tiefere Bußerziehung nicht genügend ins Auge faßt. Soll dem abgeholfen werden, wird die Katechese künftighin mit planmäßiger Gewissensbildung beginnen müssen. Diese besteht zunächst in der Anleitung, die vielfachen Beziehungen zwischen Gott und dem Alltag in seiner ganzen Breite zu erkennen und ernst zu nehmen und das religiöse Leben nicht mehr bloß mit der Beobachtung einzelner Gebote zu identifizieren. Nur unter dieser Voraussetzung wird Bußerziehung überhaupt erst möglich. Sie hat bereits vor dem Erstbeichtunterricht und unabhängig von ihm zu erfolgen. Einen weiteren, dritten Schritt stellt sodann der Beichtunterricht im engeren Sinne dar. Für diesen wäre ein Umbau des üblichen Beichtspiegels empfehlenswert. Der Verf. selbst bietet einige diesbezügliche Vorschläge, die allerdings auch nicht ganz überzeugen. Schließlich kann T. darauf hinweisen, daß seine Anregungen in den bischöflichen Leitsätzen über die Erziehung zur Buße sowie im „Katholischen Katechismus f. d. Bistümer Deutschlands" bereits Berücksichtigung gefunden

ben. Im übrigen aber ist noch viel Arbeit zu leisten, denn es ist nun einmal ne Tatsache, daß trotz jahrzehntelangen Redens und Bemühens um liturgische nd christozentrische Frömmigkeit das religiöse Leben des Durchschnittschristen ch immer von einer tiefen Anthropozentrik und einer geradezu pelagianisch mutenden Leistungsfrömmigkeit geprägt wird. Dem Verf. sind wir für seine usführungen dankbar. Sie bedeuten für die Seelsorge einen wertvollen Anstoß. *C.*

Alfred Barth, Katechetisches Arbeitsbuch zum katholischen Katechismus. (506 S.). Stuttgart 1960, Schwabenverlag. Geb. DM 14.40. — Der Verf. will it diesem Werk den Schwierigkeiten begegnen, auf die die Arbeit mit dem euen Katechismus immer noch stößt. In der Praxis zeigt sich, daß die Umstellung im theologischen Denken, welche der Katechismus voraussetzt, vielen atecheten schwerer fällt, als man meinen möchte. B. sucht daher im ersten bschnitt dieses Buches den Gedankengang des Katechismus einsichtig zu achen und durch theologisch-kerygmatische Hinweise jedes Lehrstück in den esamtrahmen richtig hineinzustellen. Die weiteren Abschnitte bieten für jedes ehrstück kurze Stundenbilder, in denen die inhaltlichen Schwerpunkte deutlich ervorgehoben sind, so daß der Praktiker sofort erkennen kann, worauf er den on zu legen hat. Diese Arbeit leistet der Verf. in dreifacher Ausführung, indem er für die Erteilung des Religionsunterrichtes bei einer einzigen, bzw. bei zwei nd drei Wochenstunden je einen eigenen Arbeitsplan vorlegt. Wir haben also in diesem Werk ein Gegenstück zur Schrift von R. Peil, „Handreichung zur Katechese mit dem neuen Katechismus" (Düsseldorf, Patmos), vor uns. B. unterscheidet sich von diesem durch größere Ausführlichkeit und stärkere Berücksichtigung des theologisch-kerygmatischen Anliegens. Für jeden Katecheten, der mit Aufbau und Art des neuen Katechismus noch nicht ganz zurecht kommt, eine wertvolle Hilfe. *C.*

Alfred Barth, Lebst Du Dein eigenes Leben? Beispielbuch zum katholischen Katechismus. 8° (668 S.). Stuttgart 1961, Schwabenverlag. Geb. DM 17.80. — Schon das katechetische Handbuch, das der Verf. herausgebracht hat, zeichnet sich durch reiches und gutes Anschauungsmaterial aus. Für das dritte Hauptstück des Katechismus standen dem Verf. jedoch soviele Beispiele zur Verfügung, daß er sie dort nicht mehr unterbringen konnte. Er legt sie deswegen in einem eigenen Beispielbuch vor und verteilt sie auf die Lehrstücke 91—136. Sie sind zum Teil wohl stark literarisch (ohne viel Handlung), zum Teil aber auch packend und konkret. *C.*

Rhaban Haacke, Eucharistie in der Glaubenslehre. 8° (143 S.). Köln 1960, Bachem. — Die nächstliegende Aufgabe dieses Büchleins war es, der inneren Vorbereitung auf den eucharistischen Kongreß in München zu dienen. Die darin vorgelegten Gedanken sind jedoch keinesweg überholt. Im besonderen seien die Beiträge von Th. Schnitzler (Buße und Eucharistiefeier) und W. Kahles (Die hl. Eucharistie als geschichtsgestaltendes Mysterium) erwähnt. Kahles stellt den hilflosen Versuchen moderner Geschichtsphilosophie die christliche Geschichtsauffassung gegenüber, wobei er zeigt, wie sehr die Feier der Eucharistie den gläubigen Menschen in der Geschichte zu verwurzeln vermag, da hier Tod und Auferstehung Jesu Christi, also jenes Ereignis immerwährende Gegenwart erhält, das allein imstande ist, die Geschichte mit der Zielsicherheit göttlichen Wirkens ihrer Vollendung entgegenzuführen. Schnitzler weist auf die enge Verknüpfung von Eucharistie und Buße hin. Er betont dabei im Gegensatz zur landläufigen Auffassung, daß die Erziehung zur Buße dem Empfang der Eucharistie nicht nur vorausgeht, sondern ebenso sehr mit ihm beginnt. Denn wenn die Eucharistie richtig verstanden und empfangen wird, enthält sie den

In vielen, vor allem in den tragenden Artikeln ist diese Ausrichtung deutlich spürbar, in anderen allerdings wurde sie nicht ganz durchgehalten. Manche Beiträge (z. B. Dreifaltigkeit, Gnade, Hl. Geist ...) nehmen sich wie Exzerpte von theologischen Vorlesungen aus, andere hingegen überspitzen das kerygmatische Moment so sehr, daß das apologetische daneben zu kurz kommt (siehe z. B. die Artikel Glaube, Gott, Gottesbeweis, Jesus Christus). Wenn auch die Einstellung zu apologetischen Fragen heute eine andere geworden ist, so existieren die Probleme doch und wir können sie kaum dadurch lösen, daß wir sie überhaupt nicht behandeln. Der Leser fragt sich auch, warum auf dem Gebiet der Exegese alle strittigen Probleme in diesem Lexikon so bewußt übergangen werden. Im Art. „Modernismus und Katechese" wird zwar gesagt: „Der RU muß die Gebiete Bibel und Naturwissenschaft, Offenbarung und Geschichtswissenschaft ... in restloser Ehrlichkeit behandeln. Es muß klar von der literarischen Form der Bibel unterschieden werden, was die Offenbarung eigentlich meint und will" (547), aber das Lexikon selbst bietet wenig Hilfen dafür. Artikel wie „Abstammung des Menschen", „Menschengeschlecht", die die Fragen nicht nur aufgreifen, sondern auch klare und saubere Lösungen enthalten, bilden im gesamten Lexikon leider nur seltene Ausnahmen. Trotz dieser Mängel kann man das Wörterbuch entschieden empfehlen. Die materialkerygmatischen Beiträge liefern zum Teil wertvolle Durchblicke, die dem Katecheten die Behandlung der einschlägigen Glaubenslehren erleichtern können (bes. wenn zugleich, wie im Art. „Eucharistie", auf die betreffenden Lehrstücke des neuen deutschen Katechismus verwiesen wird). Die Artikel methodisch-didaktischer und pädagogisch-psychologischer Art geben dem Leser mitunter sehr praktische Anregungen. Vor allem aber machen die vielen geschichtlichen Beiträge sowie die sorgfältig gearbeiteten Länderartikel das Lexikon zu einer umfassenden und wichtigen Informationsquelle. Die Orientierung ist hier noch rascher und leichter möglich als in jedem Lehrbuch der Katechetik. *W. Croce S. J.*

Klemens Tilmann, Die Führung zu Buße, Beichte und christlichem Leben (Klärung und Weisung, Bd. 3). 8° (332 S.). Würzburg 1961, Echterverlag. Geb. DM 9.80. — Die Stärke dieses Buches liegt zunächst in der Treffsicherheit, mit der die wesentlichen Fehler der üblichen Buß- und Beichtpraxis erkannt und ans Licht gestellt werden. Dem Beichtenden ist es, wie der Verf. ausführt, gewöhnlich nur um das Freiwerden von der Sünde und nicht so sehr um eine echte Hinkehr zu Gott zu tun. Dabei wird das Sittengesetz auf die wenigen Punkte des Beichtspiegels eingeengt und dieser ist noch dazu in den meisten Fassungen nach dem Dekalog aufgebaut, so daß die spezifisch christliche Erlösungs- und Gnadenwirklichkeit zu kurz kommt. Die Ursache dieser Fehlentwicklung sieht T. im traditionellen Beichtunterricht, der vorwiegend auf einen von der gesamten Heils- und Lebensordnung isolierten Empfang des Bußsakramentes abzielt und eine tiefere Bußerziehung nicht genügend ins Auge faßt. Soll dem abgeholfen werden, wird die Katechese künftighin mit planmäßiger Gewissensbildung beginnen müssen. Diese besteht zunächst in der Anleitung, die vielfachen Beziehungen zwischen Gott und dem Alltag in seiner ganzen Breite zu erkennen und ernst zu nehmen und das religiöse Leben nicht mehr bloß mit der Beobachtung einzelner Gebote zu identifizieren. Nur unter dieser Voraussetzung wird Bußerziehung überhaupt erst möglich. Sie hat bereits vor dem Erstbeichtunterricht und unabhängig von ihm zu erfolgen. Einen weiteren, dritten Schritt stellt sodann der Beichtunterricht im engeren Sinne dar. Für diesen wäre ein Umbau des üblichen Beichtspiegels empfehlenswert. Der Verf. selbst bietet einige diesbezügliche Vorschläge, die allerdings auch nicht ganz überzeugen. Schließlich kann T. darauf hinweisen, daß seine Anregungen in den bischöflichen Leitsätzen über die Erziehung zur Buße sowie im „Kath. Katechismus f. d. Bistümer Deutschlands" bereits Berücksichtigung gefunden

haben. Im übrigen aber ist noch viel Arbeit zu leisten, denn es ist nun einmal eine Tatsache, daß trotz jahrzehntelangen Redens und Bemühens um liturgische und christozentrische Frömmigkeit das religiöse Leben des Durchschnittschristen noch immer von einer tiefen Anthropozentrik und einer geradezu pelagianisch anmutenden Leistungsfrömmigkeit geprägt wird. Dem Verf. sind wir für seine Ausführungen dankbar. Sie bedeuten für die Seelsorge einen wertvollen Anstoß. *C.*

Alfred Barth, Katechetisches Arbeitsbuch zum katholischen Katechismus. 8° (506 S.). Stuttgart 1960, Schwabenverlag. Geb. DM 14.40. — Der Verf. will mit diesem Werk den Schwierigkeiten begegnen, auf die die Arbeit mit dem neuen Katechismus immer noch stößt. In der Praxis zeigt sich, daß die Umstellung im theologischen Denken, welche der Katechismus voraussetzt, vielen Katecheten schwerer fällt, als man meinen möchte. B. sucht daher im ersten Abschnitt dieses Buches den Gedankengang des Katechismus einsichtig zu machen und durch theologisch-kerygmatische Hinweise jedes Lehrstück in den Gesamtrahmen richtig hineinzustellen. Die weiteren Abschnitte bieten für jedes Lehrstück kurze Stundenbilder, in denen die inhaltlichen Schwerpunkte deutlich hervorgehoben sind, so daß der Praktiker sofort erkennen kann, worauf er den Ton zu legen hat. Diese Arbeit leistet der Verf. in dreifacher Ausführung, indem er für die Erteilung des Religionsunterrichtes bei einer einzigen, bzw. bei zwei und drei Wochenstunden je einen eigenen Arbeitsplan vorlegt. Wir haben also in diesem Werk ein Gegenstück zur Schrift von R. Peil, „Handreichung zur Katechese mit dem neuen Katechismus" (Düsseldorf, Patmos), vor uns. B. unterscheidet sich von diesem durch größere Ausführlichkeit und stärkere Berücksichtigung des theologisch-kerygmatischen Anliegens. Für jeden Katecheten, der mit Aufbau und Art des neuen Katechismus noch nicht ganz zurecht kommt, eine wertvolle Hilfe. *C.*

Alfred Barth, Lebst Du Dein eigenes Leben? Beispielbuch zum katholischen Katechismus. 8° (668 S.). Stuttgart 1961, Schwabenverlag. Geb. DM 17.80. — Schon das katechetische Handbuch, das der Verf. herausgebracht hat, zeichnet sich durch reiches und gutes Anschauungsmaterial aus. Für das dritte Hauptstück des Katechismus standen dem Verf. jedoch soviele Beispiele zur Verfügung, daß er sie dort nicht mehr unterbringen konnte. Er legt sie deswegen in einem eigenen Beispielbuch vor und verteilt sie auf die Lehrstücke 91—136. Sie sind zum Teil wohl stark literarisch (ohne viel Handlung), zum Teil aber auch packend und konkret. *C.*

Rhaban Haacke, Eucharistie in der Glaubenslehre. 8° (143 S.). Köln 1960, Bachem. — Die nächstliegende Aufgabe dieses Büchleins war es, der inneren Vorbereitung auf den eucharistischen Kongreß in München zu dienen. Die darin vorgelegten Gedanken sind jedoch keineswegs überholt. Im besonderen seien die Beiträge von Th. Schnitzler (Buße und Eucharistiefeier) und W. Kahles (Die hl. Eucharistie als geschichtsgestaltendes Mysterium) erwähnt. Kahles stellt den hilflosen Versuchen moderner Geschichtsphilosophie die christliche Geschichtsauffassung gegenüber, wobei er zeigt, wie sehr die Feier der Eucharistie den gläubigen Menschen in der Geschichte zu verwurzeln vermag, da hier Tod und Auferstehung Jesu Christi, also jenes Ereignis immerwährende Gegenwart erhält, das allein imstande ist, die Geschichte mit der Zielsicherheit göttlichen Wirkens ihrer Vollendung entgegenzuführen. Schnitzler weist auf die enge Verknüpfung von Eucharistie und Buße hin. Er betont dabei im Gegensatz zur landläufigen Auffassung, daß die Erziehung zur Buße dem Empfang der Eucharistie nicht nur vorausgeht, sondern ebenso sehr mit ihm beginnt. Denn wenn die Eucharistie richtig verstanden und empfangen wird, enthält sie den

Anruf zur inneren Umgestaltung auf dem Weg der christlichen Aszese. Sie verlangt von uns mehr als bloße Pflichterfüllung; sie will fruchtbar werden in den Werken der tätigen Liebe. Ein Aspekt, der sicherlich beachtet zu werden verdient und eine gute Ergänzung zu den Ausführungen von Tilmann über die Buße darstellt. *C.*

Hans Heimerl, Laien im Dienst der Verkündigung. 8° (164 S.). Wien 1958, Herder. Kart. S 44.—. — Wer die Kirche im Anschluß an die bekannten Stellen des NT als lebendigen Organismus zu sehen vermag, der weiß, daß die Weitergabe des Glaubens nicht nur Sache des Klerus, sondern ebensosehr Aufgabe der Laien ist. Niemand wird jedoch leugnen können, daß sich dabei Probleme ergeben, die der Klärung bedürfen. Der Verf. greift eines der vordringlichsten heraus: das Verhältnis des Laienapostolats zum hierarchischen Apostolat der Kirche. Da allein die Hierarchie außer der Lehraufgabe auch die Lehrgewalt und die Unfehlbarkeit des Lehramtes für sich in Anspruch nehmen darf, kann jede Glaubensverkündigung nur in Abhängigkeit von ihr erfolgen. Andererseits hat der Laie bereits auf Grund seiner Zugehörigkeit zur Kirche durch Taufe und Firmung die Pflicht, sich in den Dienst des Glaubens zu stellen und braucht nicht erst auf einen Auftrag von seiten der kirchlichen Hierarchie zu warten. Der Verf. versucht eine Lösung zu bieten, indem er verschiedene Formen der Mitwirkung an der kirchlichen Glaubensverkündigung und damit verschiedene Grade der Abhängigkeit von der kirchlichen Hierarchie unterscheidet. Er nennt ein „freies" und ein „beauftragtes" Apostolat. Beim „beauftragten" Apostolat liegt Initiative und Leitung („Auftrag") selbstverständlich bei der Hierarchie. Der Laie erhält eine „Sendung" (z. B. *missio canonica*, Lehrbefugnis) oder wenigstens ein „Mandat" im Sinn einer formellen Bestätigung seines auf private Initiative hin unternommenen Wirkens. Neben dem beauftragten Apostolat gibt es aber auch noch das „freie" Apostolat. Dieses kann „privat" (z. B. durch Eltern, Paten, Dienstherren ihren Untergebenen bzw. Kindern gegenüber) ausgeübt werden und dann unterliegt es der Überwachung durch die Hierarchie nur in dem Maß, wie dieser jede Tätigkeit der Gläubigen bezüglich Glauben und Sitten unterworfen ist. Oder es wird von einer Gemeinschaft durchgeführt (z. B. den „Christenlehrbruderschaften"); dann bedarf es zwar der Gutheißung und Empfehlung von Seiten der Hierarchie, wird aber von dieser nicht weiter geführt und beaufsichtigt. Mit diesen Ausführungen, die vor allem den kirchenrechtlichen Aspekt in den Vordergrund stellen, hat der Verf. weitgehend Klarheit geschaffen, für die wir ihm bei der Begriffsverwirrung, die gerade heute auf diesem Gebiet vielfach herrscht (siehe z. B. den Streit um Katholische Aktion und *actio catholicorum*), dankbar sein dürfen. Besonders ist hervorzuheben, daß er die Fragen als Theologe behandelt, d. h. er geht über den Stand des bloßen Naturrechts hinaus und berücksichtigt bewußt die spezifisch christliche Existenz. So gelangt er zu der so wichtigen Erkenntnis, daß der Laie bei der Ausübung seines Apostolates nicht „hierarchisiert" wird, sondern Laie im Vollsinn bleibt (148), und wenn ihm die Hierarchie einen Auftrag erteilt, so ist dieser nicht etwas Zusätzliches und völlig Neues, sondern nur die konkrete Bestimmung wie er seine immer schon dagewesene Gliedschaftspflicht erfüllen kann. *C.*

Christliche Kunst

Pasquale Testini, Archeologia Cristiana. Nozioni generali dalle origini alla fine del sec. VI. 8° (766 S., 435 Abbildungen im Text, 3 Übersichtstafeln). Rom 1958. Desclée. — Sieht man sich in der Fachliteratur zur christlichen Archäologie nach einem Handbuch um, das dem Fachmann einen zusammenfassenden Überblick, dem Studenten einen wertvollen Leitfaden, dem Laien eine gediegene Einführung in dieses Gebiet bietet, so muß man in der italienischen Literatur bis

zum Jahre 1933 zurückgehen, da in 4. Auflage O. Marucchis „Manuale di Archeologia cristiana" in Rom erschien, während im deutschsprachigen Raum C. M. Kaufmanns 1922 erschienenes „Handbuch der christlichen Archäologie" die letzte Zusammenfassung darstellt. Hier schuf nun der Verf., Dozent für christliche Archäologie an der Universität Rom und Sekretär des päpstlichen Institutes für christliche Archäologie, wertvolle Abhilfe. Der Boden, auf dem dieses Werk heranreifte und die wertvolle Hilfe anerkannter Fachmänner auf dem Gebiete der christlichen Archäologie (A. Ferrua S. J., L. De Bruyne, E. Josi, um nur die wichtigsten zu nennen) gaben die sichere Gewähr für das Entstehen einer gediegenen Arbeit. Der Stoff wird in vier große Abschnitte aufgeteilt, wobei das erste Buch sich mit der Begriffsbestimmung dieser Wissenschaft, ihren Quellen wie ihrer Entwicklung befaßt; die Patrologie ist dabei besonders berücksichtigt. Wertvoll in diesem Teil ist auch eine Übersichtstabelle, die eine wahre Synopse der in den Itinerarien und Katalogen angeführten altchristlichen Monumente der Stadt Rom gewährt (S. 38–63). Vielleicht wäre für diesen ersten Teil noch eine knappe Übersicht über Sammlungen und Museen mit Werken aus der christlichen Archäologie von Nutzen gewesen. — Der 2. Teil des Werkes führt ein in die Cömeterialtopographie, wobei sowohl die Grabstätten „sub divo" als auch die Katakomben Roms und der übrigen christlichen Welt im Überblick wie im einzelnen behandelt werden. Dazu kommen noch Kapitel über die Eigentumsfrage der Kirche vor dem Jahre 313, über die Märtyrergräber, die Verwaltung der Katakomben wie die Funeralriten und das christliche Refrigerium. Was das christliche Refrigerium betrifft, so wäre hier noch die in Testinis Werk noch nicht angeführte Arbeit von A. Stuiber, Refrigerium interim (1957) anzuführen. Die Angaben über Katakombenkunst wurden durch A. Ferrua, Le pitture della nuova catacomba di via Latina (1960) bereichert. Leider fand die Ikonographie der Katakombenmalereien sehr wenig Beachtung; vgl. Sakramentskapellen in S. Callisto mit den Fischdarstellungen, die durchaus nicht von allen Archäologen als Symbol für die Eucharistie gedeutet werden, oder die Frage nach der Bedeutung der von J. Wilpert mit solchem Enthusiasmus als „Fractio panis" deklarierten Darstellung in der „Capella graeca" der Priscilla-Katakombe. Den Abschluß dieses Kapitels bildet eine Abhandlung über jüdische Katakomben. — Sehr aufschlußreich ist der 3. Teil über die Epigraphik. Hier zeigt sich die Schule des Epigraphen A. Ferrua. Aber der Verf. beschränkt sich dabei nicht auf römische Epigraphik — für den Theologen sind von besonderem Wert die Inschriften, die sich auf die Sakramente beziehen — auch Inschriften anderer christlicher Länder wie solche von Juden und Häretikern finden Erwähnung. — Das abschließende 4. Kapitel behandelt die christlichen Kultbauten in ihrer Entstehung und Herkunft wie in ihren vornehmlichen Ausdrucksformen der Basilika und des Baptisteriums. Wieder werden nach den römischen Bauten auch die der anderen christlichen Regionen behandelt. Bei der knappen Erwähnung der Kirchenbauten Ufernorikums hätte auch auf die Ausgrabungen in Carnuntum und die unter der St. Jakobs-Kirche in Heiligenstadt/Wien hingewiesen werden können. Wir hoffen nur, daß diesem gediegenen Handbuch, das keine neue Theorien entwickelt, vielmehr auf eine Zusammenschau des gesamten Feldes archäologischer Forschungsarbeit im Dienste des Christentums bedacht ist, bald ein zweiter Band folge der die Ikonographie ausführlich behandelt, und daß diese Arbeiten auch den Studierenden anderer Länder zugute kommen.

Dr. E. Sauser

Wolfgang Schöne, Johannes Kollwitz, Hans Frh. v. Campenhausen, Das Gottesbild im Abendland. 2. Aufl. (Glaube und Forschung 15). 8° (248 S., 72 S. Bildteil). Witten u. Berlin 1959, Eckart-Verlag. Geb. DM 18.—. — Ein Kunsthistoriker, ein Patrologe und christl. Archäologe und ein Kirchenhistoriker haben in diesem Band der „Veröffentlichungen der Evangelischen Studien-

gemeinschaft" (hrsg. von Günter Howe) fünf Beiträge zur Frage des „Gottesbildes" wie des Bildes im christlichen Raum überhaupt veröffentlicht, von denen der über „Die Bildgeschichte der christlichen Gottesgestalten in der abendländischen Kunst" aus der Feder des Hamburger Kunsthistorikers W. Schöne ein Niederschlag zahlreicher über dieses Thema gehaltener Vorträge dieses Gelehrten ist. Darin wird in völlig neuer Sicht mit der Bildgeschichte der Gottesgestalt in der Spätantike des 4. bis 6. Jh. begonnen und gezeigt, wie sich in diesem Bild, zunächst noch ganz bestimmt vom spätantiken Menschenbild, allmählich das Göttliche zeigt, wobei diese „Sichtbarkeit Gottes" in der „theophanen Erscheinungsweise" ottonischer Gottesbilder um die Jahrtausendwende voll zum Durchbruch kommt, und sich in der Art einer Parabelkurve die „theophane ferne Figur des Christus-Logos" immer mehr zum „Christus-Anthropos" (Kruzifixe, Pietà-Gruppen, Christus u. Johannes) wandelt, eine Entwicklung, die im 15. Jh. endet. Dann entstanden mit Hinblick auf die Lehre von der Erschaffung des Menschen als eines Ebenbildes Gottes Gottesbilder (und Christusbilder), die, entgegen der theophanen Erscheinungsweise im Mittelalter, als „anthropophane" Gottesgestalten zu betrachten sind (Michelangelo). In der zweiten Hälfte des 17. Jh. und im 18. Jh. werden diese Bilder in die Gewölbe und Kuppeln der Kirchen verlagert, es kommt zur „Himmelfahrt" der anthropophanen Gottesgestalt und im dritten Viertel des 18. Jh. stehen wir am Ende der Bildgeschichte der christlichen Gottesgestalten in der abendländischen Kunst. Man verfolgt mit viel Interesse diese aus den Kunstwerken herausgelesene Parabel der Entwicklung, die gleichsam von oben kommt, den Boden berührt, eine Zeit auf ihm verweilt, um dann wieder nach oben zu gehen. Man wird aber der etwas zugespitzten Behauptung des Verf., im 20. Jh. gebe es keine eigentliche Bildgeschichte der Gottesgestalt, in Anbetracht der Zeugnisse moderner Kunst kaum Recht geben können. — Der Artikel „Zur Frühgeschichte der Bilderverehrung" von J. Kollwitz zeigt Ablehnung und schließliche Aufnahme des Bildes im sakralen Raum, wobei das Bild als Hilfe und Stütze der mündlichen Überlieferung angesehen wurde. Seit dem 6. Jh. jedoch wird das Bild verehrt, ein Faktum, das dann noch Theologen und anderen Männern kommender Zeiten viel Kopfzerbrechen machen sollte. An diese Studie, die mit einem Blick auf die antike Bilderverehrung und ihren möglichen Einfluß auf das Christentum schließt, reiht sich v. Campenhausens Abhandlung „Die Bilderfrage als theologisches Problem der alten Kirche", die sehr wertvolle Hinweise in der Frage um den Bilderstreit enthält. Im Abschnitt „Bild und Bildertheologie im Mittelalter" führt J. Kollwitz die Stellung des Bildes als Instrument des Unterrichtes für die Leseunkundigen wie als Objekt der Verehrung weiter aus, hauptsächlich an Hand der Liturgiker und Scholastiker des Hochmittelalters. — Den Abschluß des Buches bildet ein Aufsatz v. Campenhausens „Zwingli und Luther zur Bilderfrage", in dem das „Für" Luthers in der Frage des Bildes und das „Wider" Zwinglis an Hand von eindrucksvollen Dokumenten dargelegt und theologisch weiter gedeutet wird. *S.*

Ludwig Budde. Göreme. Höhlenkirchen in Kappadokien. 4° (34 S. mit 96 Bildtafeln). Düsseldorf 1958, Schwann. DM 38.—. — Von den relativ wenigen Überresten altchristlicher Kunst ist ein Großteil schwer zugänglich. Dazu gehört vor allem das zentrale Hochland Kleinasiens mit den Höhlenkirchen von Kappadokien, die seit ihrer erstmaligen Entdeckung durch Guilleaume de Jerphanion in den Jahren 1920—1925 trotz der quer durch die Türkei führenden amerikanischen Straßen neuer Zeit kaum mehr aufgesucht bzw. erforscht worden sind. Es ist daher um so verdienstvoller, daß der Verf., ein Fachmann auf dem Gebiet der Archäologie und der byzantinischen Kunstgeschichte, unterstützt vom Photographen Victor Schamoni, hier für einen breiteren Kreis eine gediegene Einführung in Geschichte und Kunst der in den weichen Tuff

eingegrabenen Höhlenwohnungen, Klöster, Kapellen und Kirchen im Tal von Göreme und den benachbarten Tälern zusammengestellt hat. Im Zusammenhang mit den feindlichen Einfällen der Perser und Araber verlagerten sich die christlichen Siedlungen in die abgelegenen Täler von Ürgüp und Göreme. So errichteten sich vor allem die etwa dreißigtausend in Kappadozien lebenden Mönche und Einsiedler im 7. Jh. in dieser etwas unzugänglichen Landschaft, die genannten Anlagen, von denen im eigentlichen Tale von Göreme bis jetzt über 360 gefunden wurden. Diese Bauten, heute von den Menschen vielfach als Vorratsräume und Keller, bisweilen auch als Wohnungen und Aufenthaltsstätten benützt, zeigen, mit dem 7. Jh. beginnend, zunächst eine sehr sparsame lineargeometrische Ausschmückung in Relief und Malerei — wohl bedingt durch die Notzeit — die dann infolge des Bilderstreites im 8. Jh. und in der ersten Hälfte des 9. Jh. eine bewußte Fortsetzung fand. Seit dem ausgehenden 10. Jh. wird der byzantinische Einfluß in den Malereien dieser Höhlenkirchen immer deutlicher, um schließlich vom 11. Jh. an beherrschend zu werden, was sich besonders in den zahlreichen Kuppeln und Apsiden wie den hinzugefügten Ikonostasen zeigt. Dazu tritt ein gesetzmäßiger Aufbau der Bilderzyklen, spürbar beeinflußt durch theologische Überlegungen. So bietet das Werk in kurzer, prägnanter Form einen Einblick in Stätten frühen östlichen Christentums, von denen der Spaten des Archäologen wohl auch noch in der Zukunft manches Neue ans Licht bringen wird. *S.*

G. A. Wellen, Theotokos. Eine ikonographische Abhandlung über das Gottesmutterbild in frühchristlicher Zeit. 8° (256 S. u. 102 Abb.). Utrecht-Antwerpen 1961, Spectrum. — In den Jahren 1914—1915 gab der Russe N. Kondakow seine zweibändige Monographie „Ikonografija Bogomateri" in Petersburg heraus. 1946—1954 erschien in Rom C. Cecchelli, Mater Christi, in 4 Bänden. Sieht man von allgemeinen Werken und einer Anzahl von Einzelstudien ab, so sind diese beiden großen Werke die einzigen ausführlichen Arbeiten über das Bild Mariens in frühchristlicher Zeit. Aber da das Standardwerk des Russen durch die Forschungen der vergangenen Jahre in vielen Teilen überholt ist und C. Cecchelli neben vielen aufschlußreichen Angaben gerade durch die Fülle der Einzelheiten die Grundgedanken in der Geschichte des Gottesmutterbildes nicht klar genug hervortreten läßt, unternahm hier der Verf., ein Schüler von F. van der Meer, eine nach historisch-genetischer Methode aufgebaute Studie, die als Ausgangspunkt eine peinlich genaue Zusammenfassung der Mariendarstellungen aus der Zeit von ca. 200—800 hat, die dann (am Schluß des Buches in Form eines Gesamtverzeichnisses in Beilagen noch vorteilhaft übersichtlich gemacht) in fünf Kapiteln nach verschiedenen Seiten hin ausgewertet wird. Dabei zeigt sich, daß das Bild Mariens bis ins 5. Jh. hinein nicht „autonom", sondern immer verbunden mit Szenen aus dem Erlösungsmysterium erscheint: Zunächst sind es die Themen der Magieranbetung und der Weissagung Balaams. Dazu tritt um 330 die Geburt des Herrn, vereinzelt gefolgt von der Darstellung der Verkündigung, der Beruhigung des Joseph und der Heimführung Marias durch Joseph. Um das Jahr 400 beginnt man, die Gottesmutter um ihrer selbst willen darzustellen. In der Zeit zwischen 400 und 700 entstehen beinahe alle Haupttypen der Einzelgestalt Mariens, wobei zwei davon, die Orantin und der Porträtclipeus, die Gottesmutter ohne Kind darstellen. Im 6. Jh., zur Zeit Justinians, tritt nochmals im Bild Mariens eine merkliche Änderung ein: Es entsteht der Typus der hieratischen Frau, die sich in eine „unantastbare Isoliertheit" zurückzieht, ein Typus, der vom 9. Jh. an die marianische Ikonographie im Westen und Osten bestimmt und bis etwa nach 1200 währt. Den Grund für dieses hieratische Bild sieht der Verf. in der Auffassung, daß das Bild Mariens „zugleich das Mysterium der Menschwerdung des Gottessohnes, den Anfang der Erlösung" (S. 227) andeuten soll.

Die Darlegungen werden durch eine sehr reiche Literaturangabe belegt. S. 195 und 236 lies: W. Neuss (nicht Neusz). *S.*

Rudolf Schwarz, Kirchenbau. 8° (351 S., mit zahlreichen Grundrissen, Schnitten und zum großen Teil erstmals veröffentlichten Abbildungen), Heidelberg 1960, Kerle. — Der kürzlich verstorbene Verf., führender deutscher Baumeister und Städteplaner der Gegenwart, in weiten Kreisen bekannt durch sein 1938 in 1. Auflage erschienenes Opus: Vom Bau der Kirche, führt in diesem Buch den Leser in sein eigenes Schaffen ein. Mit Absicht hat er diese Aufgabe nicht anderen Fachleuten und Kritikern überlassen — selbst auf die Gefahr hin, von manchen Seiten vielleicht einer gewissen Eingenommenheit für sein eigenes Werk bezichtigt zu werden. Das Buch ist aber alles eher als ein trockenes Lehrbuch, das die Ideen und ihre Konkretisierung, nebeneinander gestellt, dem Leser vorsetzt. Der Verf. versteht es vielmehr, in feiner Art aufzuzeigen, wie Ereignisse im Laufe des Lebens, mit einem offenen Herzen aufgenommen, gerade für den Künstler und seine Gestalten und Formen befruchtend wirken können. Geprägt vom Geiste Romano Guardinis und der bündischen Jugend auf Burg Rothenfels über dem Main geht der Verf. mit einer in die wahren Tiefen reichenden Schau an die Probleme des modernen Kirchenbaues, an die Frage als Weg- und Zentralbau (S. 13f. 20—23), als Werkhalle Gottes (S. 23). Neue Aspekte ergeben sich aus seinen Worten zu einer liturgischen Architektur (S. 23f) und zum sog. christozentrischen Kirchenbau (S. 28f), wobei er, mit Bezug auf Guardini, den Satz aufstellt: Der Kirchenbau ist nicht christozentrisch, sondern trinitarisch (S. 29). Aufschlußreich sind seine Überlegungen über die Beziehung zwischen dem heiligen Raum und dem Volke Gottes (S. 41) und seine Ausführungen über eine deutsche Werkhütte und den Studienkreis für Kirchenkunst (S. 52). Von S. 72—81 werden die Ideen seines früheren Werkes: Vom Bau der Kirche, dargelegt, woran sich die folgenden Kapitel über: Neuplanung Lothringens, Von der Bebauung der Erde, Stadtplanung von Köln schließen, die auch um das Problem kreisen: wie soll der Kirchenbau in seiner Umgebung stehen. — Eine große Zahl von neu- oder wiedererrichteten, im Bau befindlichen oder noch geplanten Kirchenbauten in Deutschland und darüber hinaus (in Österreich S. Florian in Wien, S. Theresia in Linz) zeigen die mannigfaltige Ausgestaltung der zunächst abstrakten Ideen. Hinter allem jedoch wird seine Grundkonzeption sichtbar: Es ist gut, daß in unseren Kirchen Bilder sind, aber eigentlich könnte man solche Bilder auch bauen (S. 216). Es kommt darauf an, daß die Architektur selbst zum Bilde werde, daß die Baumeister es wagen, diese Urgestalten, etwa die eines Schiffes, einer Burg, eines Weges oder Kelches im Bau Gestalt werden zu lassen, damit in diesen „hohen bewohnbaren Bildern als weltengrossen Gleichnissen" (S. 220) das Volk Gottes, als in einer bestimmten Gestalt stehend (S. 325), betend vor Gott trete. Auf diese Weise wird Kirchenbau nicht zur Bedienung, sondern zur Teilnahme an der Liturgie (S. 324), wobei der Architekt etwas beitragen muß zum vielschichtigen Werk einer Kirche, das ihm die Liturgie nicht vorschreibt und das Schwarz den „poetischen Beitrag" nennt (S. 324—326). — Im Anhang des Buches erscheint eine Übersicht über die wichtigsten Schriften des Verf. zum Kirchenbau wie über bedeutendere Bauten, soweit sie noch im Entwurf vorliegen oder bereits ausgeführt sind. *S.*

Synagoga. Kultgeräte und Kunstwerke von der Zeit der Patriarchen bis zur Gegenwart. Ausstellung Recklinghausen 1961, 2. Auflage. Gr. 8° (ohne Paginierung). Recklinghausen. DM 6.—. — In der Zeit vom 3. November 1960 bis zum 15. Jänner 1961 zeigte die Städtische Kunsthalle in Recklinghausen eine große Ausstellung jüdischer Kultgeräte und Kunstwerke, deren Bedeutung in vorliegendem Ausstellungskatalog durch ausgezeichnete Bilder und kurze Einführungen

aus der Feder von Fachleuten dankenswerterweise festgehalten wurde. Die Fülle der aus Israel, Amsterdam, Paris und Kopenhagen zusammengetragenen Gegenstände wird in vier voneinander getrennten Abteilungen behandelt, wobei sich der Bogen der Betrachtung von der „Bibel im Spiegel der Archäologie" (Jüdische Münzen, Frühe Synagogen), über „Handschriften-Druckschriften-Grabmale", „Kultgeräte für Synagoge und Haus" bis zu den „Themen des Alten Testamentes und Szenen Jüdischen Lebens in Darstellungen der bildenden Kunst" spannt. Für die Frage nach den Beziehungen früher christlicher Kunst zu außerchristlichen Kunstbereichen ist gerade die 4. Abteilung von Bedeutung, da sich zeigt, daß christliches Kunstschaffen nicht nur heidnischer, sondern selbst jüdischer Kunst Anregungen verdankt. Die Freskenfunde in der Synagoge von Dura Europos (Mitte des 3. Jh.) mit ihren bereits geschlossenen Zyklen erinnern an die bis zum Ende des 3. Jh. in christlichen Katakomben, auf Sarkophagen und Elfenbeinen in der Überzahl auftretenden alttestamentlichen Themen, wenngleich sich die christliche Darstellungsweise in ihrer symbolischen, zeichenähnlichen Komposition von der breitgelagerten Art in der Synagoge unterscheidet. Dazu kommen die Funde in der christlichen Katakombe unter der Via Latina in Rom wie die Annahme eines Zusammenhanges zwischen den im 2. Jh. n. Chr. entstandenen jüdischen illustrierten Handschriften zum AT und der seit dem 3./4. Jh. sich entwickelnden christlichen Illustration. Vielleicht weisen auch ähnliche Darstellungen des Tempelinneren bei zahlreichen jüdischen Bibeln und einzelnen christlichen Schriften (Codex Amiatinus, um 700, Laurentiana in Florenz) auf gegenseitige Beeinflussung hin. *S.*

Alois Schmiedbauer, Meisterwerke kirchlicher Kunst aus Österreich. 4° (360 S., 266 Tafelbilder). Innsbruck 1960, Tyrolia. S 380.—. — Bereits 1941 hat der Verf. in Zusammenarbeit mit Stephan Kruckenhauser den Text zu einem Prachtband über den Flügelaltar von Kefermarkt in Oberösterreich geschrieben. Vorliegendes Werk zeichnet den Verf. nicht nur aus als Meister kurzer, aber sehr ausgewählter, treffender und auf den neuesten Forschungen auf dem Gebiete religiöser Kunst fußender Interpretation, seine geschickte Hand und sein offenes Auge konnten in 266 Tafelbildern eine wertvolle Illustration zu dem im Text Gesagten bieten. Der Umfang von Text und Bildern erscheint mit dem Ende des 18. Jahrhunderts begrenzt. Text und Bild wechseln in einer Weise einander ab, die dem Leser die Bewältigung des umfangreichen Werkes in vorteilhafter Weise ermöglichen. Die Fülle des dargebotenen Materials wird in Kapitel gegliedert, die den Stoff in größere Themenkreise aufgliedern. Dabei gibt der Text zwischen den Tafelbildern zunächst jeweils eine allgemeine Skizzierung des besprochenen Gebietes, aufbauend auf Liturgie-, Kirchen- und Kunstgeschichte, um dann, in chronologischer Folge, die Anwendung auf österreichische Verhältnisse zu machen. Im ersten Kapitel wird der Entwicklung des Gotteshauses gedacht, wobei nach Erwähnung der Bauten aus römischer und karolingischer Zeit die Gestalt der romanischen Kirche den Verf. zu einer knappen Kennzeichnung der Sinnbildhaftigkeit des Baues und seiner einzelnen Teile führt. S. 14 und 17 sehen dabei im romanischen Gotteshaus das „Himmlische Jerusalem" versinnbildlicht, während es Ziel gotischer Sakralarchitektur sei, die Himmelsstadt darzustellen. In der Tat dürften jedoch beide symbolischen Deutungen eher auf die altchristliche Basilika wie die gotische Kathedrale passen; im romanischen Gotteshaus ist eher die Burg Christi symbolisiert, die durch ihre oft auftretende Doppelchörigkeit die Lehre von den zwei Gewalten, dem Imperium und dem Sacerdotium, zum Ausdruck bringt. — Interessant ist auch die Feststellung, daß sich Gotteshäuser aus frühchristlicher, romanischer und wohl auch gotischer Zeit in mehr oder minder ursprünglichem Zustande vor allem in Kärnten, Niederösterreich und Osttirol erhalten haben, während das Barock in seinen Spitzenleistungen, besonders im Klosterbau, wie in einer kaum übersehbaren Zahl von

Stadt-, Wallfahrts- und Dorfkirchen das Bild der Gotteshäuser in ganz Österreich bis auf den heutigen Tag beherrscht. — In den folgenden Kapiteln werden der Klosterbau in seiner Beeinflußung durch die großen Orden wie Mendikanten, die Kirchenportale, Karner und Kirchentürme aufgeführt, wobei als originelle Schöpfungen österreichischen Bodens die Chorturmkirchen im niederösterreichischen Waldviertel Erwähnung finden (S. 138). Der Abschnitt über die Altäre weist besonders auf die Flügelaltäre der Gotik in Oberösterreich und Kärnten wie die verschiedenen Ausformungen barocker Altarbaukunst in ganz Österreich hin. Das Kapitel über Chorgestühle, Gitter und Kanzeln ruft unter anderem die noch erhaltene Lettnerkanzel aus St. Nikolaus bei Matrei in Osttirol wie die der Barockepoche entstammenden Schiffskanzeln in Erinnerung. An die Betrachtung über Tabernakel und Taufwerk, wobei das in Form einer Taube gestaltete Aufbewahrungsgefäß für die Eucharistie sicher den Hl. Geist symbolisiert, schließt sich das Kapitel über das Liturgische Gerät mit vielen Einzelheiten über Kelche, Bischofsstäbe, Buchdeckel, Monstranzen und Leuchter (Tassiloleuchter). — Das Abschlußkapitel über „Gott, Maria, Engel und Heilige" gibt eine Deutung des sakralen Bildes im Laufe der Geschichte. — Einige kleine „Schönheitsfehler" des sonst so trefflichen Werkes seien nur noch am Schluß vermerkt: S. 15 ist von der „neugegründeten Kongregation der Zisterzienser" die Rede — hier muß es wohl „Orden" heißen. S. 115 liest man von „Prämonstratensermönchen" — die Prämonstratenser gehören jedoch als die größte und einflußreichste Augustinerkongregation zu den „Chorherren". S. 220 bzw. 351 wird der Wiltener Kelch erst in das 13. Jh. datiert, die Datierung um 1160 wäre wohl vorzuziehen. *S.*

Österreichische Ordensstifte (Notring-Jahrbuch 1961). 8° (246 S., 74 Schwarzweißbilder) Wien 1961, Notring der wissenschaftlichen Verbände Österreichs. — Der Notring, eine über zehn Jahre bestehende Selbsthilfeorganisation von 152 wissenschaftlichen Verbänden Österreichs, hat mit der Herausgabe dieses Jahrbuches, dessen Erlös der Förderung österreichischer Wissenschaft dient, eine bisher in ihrer Kürze und Gediegenheit noch nicht vorhandene Darstellung österreichischer Ordensstifte geboten. — Ausgehend vom Begriffe „Stift", der in Österreich eine geistliche Korporation bezeichnet, deren Vorsteher Mitglied der Prälatenkurie der Landstände war, wird von der Behandlung der Klöster und Kirchen der Dominikaner, Franziskaner, Jesuiten usw. abgesehen und nur auf die Gemeinschaften eingegangen, die im österreichischen Sinne als „Stifte" zu verstehen sind — also Benediktiner, Augustiner-Chorherrn, Zisterzienser, Prämonstratenser und Kartäuser. Neben den 33 noch blühenden Stiften (davon 8 in Oberösterreich und 11 in Wien und Niederösterreich) werden in knapper Darstellung noch die 51 aufgelassenen Häuser aufgeführt, wobei sich an den in deutscher Sprache gefaßten Artikel jeweils eine kürzere Beschreibung in französischer und englischer Sprache anschließt. Zum Teil in weiten Kreisen unbekannte Abbildungen von Bauwerken (vgl. Kartause von Gaming) und anderen kunsthistorischen Details (Wiltener Pastorale von 1596) machen das Werk wertvoll und bringen eine gute Ergänzung und Abwechslung in den Text. Dieser, verfaßt von Fachmännern auf dem Gebiete der Kirchen-, Kultur- und Kunstgeschichte, bringt in gedrängter Form die kultur- und kunstgeschichtliche Bedeutung, wobei auch die neuesten Ergebnisse der Forschung mithineinverarbeitet sind; vgl. die Tassiloleuchter als das umgearbeitete Szepter, mit dem sich Herzog Tassilo III. von Bayern ein Jahr vor der Tragödie nochmals seinem Vetter, Karl d. Gr., unterworfen hatte (S. 62). Bei den meisten Beiträgen wurde auch dankenswerter Weise auf die eigentliche Aufgabe dieser Stiftungen in Vergangenheit und Gegenwart, auf das Opus Dei, hingewiesen, das ja auch die Quelle war und ist für eine echte, lebendige kulturelle Entfaltung. — Leider blieb die Benediktinerinnenabtei St. Gabriel zu Bertholdstein in der Steiermark ungenannt. *S.*

Dorothea Forstner, Die Welt der Symbole. 8° (672 S. mit 124 Illustrationen im Textteil, 1 Kunstdruckbild). Innsbruck 1961, Tyrolia. Geb. S 190.—. — Verfasserin, Benediktinerin der Abtei St. Gabriel zu Bertholdstein, hat sich bereits früher in „Bibel und Liturgie" 20 (1953) 253—255, mit einer längeren Reihe von Fortsetzungen, mit diesem Thema befaßt. Vorliegendes Werk faßt alle diese Arbeiten zusammen, erweitert sie und schafft damit ein Nachschlagebuch auf dem Gebiet der Symbolik, das, für einen weiteren Leserkreis bestimmt, bisher fehlte. In 11 Kapiteln wird über die symbolische Sprache von Zeichen und Schrift, Zahlen und Figuren, Kosmischen Erscheinungen und Farben, Steinen und Metallen, Pflanzen und Tieren, Biblischen Gestalten und Personifikationen, Mythologischen Gestalten und Mischgestalten, Körperteilen und Körpersubstanzen, Bauwerken und Geräten, Gewandung, Speisen und Waffen in schlichter und trotzdem fesselnder Art gesprochen. Zweck und Aufbau des Buches als eines Nachschlagewerkes bringen es mit sich, daß durch die Fülle des gebotenen Materials die wahrhaft richtunggebenden Linien christlicher Symbolik nicht immer so profiliert hervortreten und sich so deutlich abheben von der Menge zweit- oder drittrangiger symbolischer Zeichen, wie es erwünscht wäre. Eine ausführlichere Darlegung der Symbolik von Gotteshaus und Altar, Messe und Sakramenten wäre darum zu begrüssen, um gerade dem gebildeten Laien, an den sich das Buch wohl vornehmlich richtet, zu zeigen, worauf es bei der Symbolik im Christentum eigentlich ankommt, vor vielen Jahrhunderten, aber auch in unserer Zeit. — In der Datierung frühchristlicher Kunstwerke folgt Verf. auf S. 453 der Tendenz älterer Archäologen (De Rossi, Marucchi, Wilpert), die viele Katakombenmalereien bereits in das 1. Jh. n. Ch. zurückdatieren. Heute nehmen führende Fachleute (F. Wirth, H. U. v. Schoenebeck, J. Kollwitz) das 3. Jh. als Entstehungszeit der meisten altchristlichen Katakombenmalereien an. Dasselbe gilt von Sarkophagreliefs. S. 453 führt Verf. die bekannte Statue des Guten Hirten im Lateranmuseum in Rom als Beispiel für die altchristliche Hirtensymbolik an und datiert das Werk in das 2. Jh. Zunächst ist man heute mancherorts der Ansicht, daß gerade diese Statuette ursprünglich nicht christlich zu deuten ist (Th. Klauser), diese Deutung wurde erst später, wie bei vielen Hirtenbildern, gegeben. Jedenfalls aber ist das Werk wohl erst im 3. Jh. entstanden. Ebenfalls zu früh erscheint die Datierung der Oranten in den römischen Katakomben (S. 463), wie die des Helios auf dem Sonnenwagen im Mausoleum des Julius Tarpejanus unter St. Peter in Rom. (S. 475) In beiden Fällen wäre wohl eher das 3. Jh. als Entstehungszeit anzunehmen. — Das am Schluß des Buches angeführte Literaturverzeichnis bestärkt den Eindruck, daß die Benützung des Werkes, die wir Laien wie Fachleuten empfehlen, dem Fachmann nicht erspart, darüber hinaus nach den ikonographischen Werken K. Künstles, J. Brauns, dem nun schon in einigen Lieferungen vorhandenen Lexikon der christlichen Ikonographie von Hans Aurenhammer (Wien, Verlag Hollinek) und vielen anderen Werken zu greifen, die leider im Literaturverzeichnis von D. Forstners Arbeit zum Teil nicht Erwähnung fanden. *S.*

Heinrich Laag, Wörterbuch der altchristlichen Kunst. Kl.-8° (176 S. mit 133 Zeichnungen von Christine von der Heyde). Kassel 1959, Stauda-Verlag. DM 9.20. — Da die großen Kunstlexika nur zum Teil auf die Erklärung altchristlicher Kunst und ihrer Termini eingehen können und die Lexika der altchristlichen Kunst bzw. Archäologie von H. A. Müller und O. Mothes (Leipzig-Berlin 1877/78) und H. Otte (Leipzig 1883) schon längst vergriffen sind, hat es der Marburger Professor für Christliche Archäologie D. Heinrich Laag unternommen, für einen weiteren Kreis von interessierten Laien und Studenten der Theologie und christlichen Archäologie ein handliches und möglichst umfassendes Nachschlagebändchen zu schaffen, das in kurzer — manchmal allzu kurzer — Form aus dem Gebiet der altchristlichen Kunst ca. 3000 Fachausdrücke be-

handelt. Darunter finden sich auch Begriffe aus der Liturgie-, Kirchen- und Dogmengeschichte, deren Erklärung für das Verständnis vieler Kunstwerke gerade der Zeit bis etwa 800 unerläßlich ist. Da aber die christliche Archäologie in vielen Dingen von der Antike abhängig ist und auch wieder ins frühe Mittelalter weist, sind auch zahlreiche Ausdrücke aus der klassischen Archäologie wie der Kunstgeschichte des frühen Mittelalters erläutert. Im Anhang werden die wichtigsten griechischen Wörter mit einer kurzen Worterklärung gegeben. Den Abschluß dieses gefälligen und nützlichen Buches bildet ein Hinweis auf wichtige Nachschlagwerke. — Für eine weitere Auflage dieses Bändchens möchten wir aber die Aufnahme von Stichworten wie Petrusgrab, Aberkios- u. Pectoriusinschrift bzw. ausführlichere Behandlung mancher Stichworte, so etwa Kriophoros, Guter Hirt, Ichthys, Orante empfehlen. Die Angaben über Ordo Romanus sind unrichtig. Schließlich sollten im Hinweis auf wichtige Nachschlagwerke die Namen F. J. Dölger, Styger, Krautheimer oder P. Testini nicht fehlen.

S.

Varia

Lexikon für Theologie und Kirche. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage. Band V: Hannover—Karterios. (12 S. u. 1384 Spalten). Freiburg 1960, Herder. Subskriptionspreis: Leinen DM 77.—; Halbleder DM 86.—. — Mit dem 5. Band ist der halbe Weg in der Neuauflage des Lexikons zurückgelegt. Die Anerkennung, die dem großen Werk bisher gezollt wurde, ist der beste Beweis für die hohe Qualität des Gebotenen, die durch die paar kritischen Bemerkungen, die hie und da vorgebracht wurden und die bei einem so heiklen und umfangreichen Unternehmen nicht ausbleiben konnten, keineswegs berührt wird. Die auffallendsten Neuerungen, nämlich die bibeltheologische und dogmatische Vertiefung mit gleichzeitigem Hinweis auf weiterführende Pfade der Forschung, lassen auch diesen Band zu weit mehr als einer bloß erweiterten Neuauflage werden. Das merkt man vor allem an dem weitaus größten Artikel ‚Jesus Christus'. Hier wird nach einer mutigen, aber doch maßvollen Behandlung der Quellenlage der historische Befund vorgelegt (Vögtle), worauf in sehr eingehender Weise die neutestamentliche Christologie entwickelt wird (Schnackenburg); sodann wird der verschlungene Weg der Dogmengeschichte der kirchlichen Christologie verfolgt (Grillmeier) und schließlich die Systematik geboten mit wertvollen Hinweisen, in welcher Richtung weiter geforscht werden kann (K. Rahner). Der ganze Artikel umfaßt 42 Spalten gegenüber 17 in der ersten Auflage. Eine bibeltheologische Vertiefung erfuhren besonders auch die Artikel ‚Himmelfahrt Christi' und ‚Höllenabstieg Christi'. Bei ‚Heiligenverehrung' wurde eine Unmenge Schriftstellen, die nichts beweisen, weggelassen und dafür Wesentliches hervorgehoben. Einer kleinen Kontroverse in der Frage nach dem Kriterium der Inspiriertheit der Hl. Schrift begegnet man unter den Stichworten ‚Inspiration' (Kard. Bea) und ‚Kanon' (K. Rahner). Kard. Bea erklärt (ohne Namensnennung) die durch Rahner erstmals in ZkTh 1956, 137ff geschehene Berufung auf die Urkirche für ungenügend, worauf Rahner (ebenfalls ohne Namensnennung, aber offensichtlich mit Bezug auf den Artikel ‚Inspiration') seine Ansicht in ihrem Zweck und Sinn genau präzisiert und weiterhin festhält. Auch neuen Stichworten begegnet man allenthalben, z. B. Heiliger Geist, Heilige Schrift, Heilsgeschichte, Hochscholastik, Ich, Institutionalismus, Instrumentalursache, Integrität, Kanonistik. Die Heiligkeit der Kirche, des Menschen, Gottes wird in dieser Reihenfolge unter eigenen Stichworten behandelt; die Behandlung dieses Gegenstandes in der ersten Auflage unter einem Hauptstichwort und mit Voranstellung der Heiligkeit Gottes dürfte wohl vorzuziehen sein. Im Artikel ‚Heilswille Gottes' vermißt man im Literaturhinweis den bedeutenden und vielzitierten Artikel von W. van Roo, Infants dying without

baptism (Gregorianum 1954, 406ff). Auf halbem Weg weiterschauend, wünschen wir dem Unternehmen einen gedeihlichen Fortgang. *J. Felderer S. J.*

Clemens J. Fuerst S. J., Normae scriptis ebendis in disciplinis ecclesiasticis. Gr. 8° (XII u. 105 S.). Rom 1961, Universitas Gregoriana. Lire 800.—. — Diese Normen sind in erster Linie für Schüler der Gregorianischen Universität gedacht, die darin genaue Anweisungen für ihre Dissertationen erhalten, bis zur Gestaltung des Titelblattes. Aber sie sind, wie schon die Bibliographie zeigt, aus der Erfahrung und Praxis der internationalen theologischen Literatur geschöpft und darum von allgemeinem Interesse. Sie berücksichtigen Aufbau, Gliederung, Bibliographie, Zitation, Abkürzungen (diese letzteren gut unterschieden nach Fachgebieten), Drucklegung und Druckkorrektur. Ein eigener Abschnitt gibt Normen für Texteditionen. Es ist erfreulich, daß auf solche Weise auf eine gewisse Vereinheitlichung der wissenschaftlichen Technik hingearbeitet wird, besonders wenn die gewiesenen Wege auch der Logik entsprechen, so etwa in der Empfehlung, daß das Inhaltsverzeichnis, gewissermaßen als erweitertes Titelblatt, an den Anfang des Buches gestellt werden soll (4). Weniger überzeugend ist der Modus, der für die Zitation von Sammelwerken angegeben wird (65f: Doppelpunkt, statt Klammern). Doch mögen hier immerhin nationale Unterschiede bleiben. In der langen Liste der Abkürzungen von Sammelwerken und Zeitschriften (50—60) bedauert man, daß in einzelnen Fällen anstelle von alteingeführten Siglen wie LThK und ZkTh eigene (LTK, ZKT) gegeben werden. Warum an anderer Stelle für die (hier kaum gesuchte) Abkürzung I.H.S. die Auflösung „Iesus Hominum Salvator" geboten wird (31), bleibt unverständlich. Alles in allem liegt in dem Buche, besonders für wissenschaftliche Anfänger, ein sehr nützlicher Behelf vor. *J. A. Jungmann S. J.*

Friedrich Rennhofer, Bücherkunde des katholischen Lebens. Bibliographisches Lexikon der religiösen Literatur der Gegenwart. Gr. 8° (XII u. 360 S.). Wien 1961, Hollinek. — Diese Bibliographie des katholischen religiösen Buches der letzten zwanzig Jahre will vor allem den Bibliotheken und dem katholischen Buchhandel dienen. Die Stellung des Verf. als Staatsbibliothekar an der österreichischen Nationalbibliothek gibt von vornherein die Sicherheit fachmännischer Arbeit. Einbezogen ist in weitem Umfang auch die theologische Fachliteratur und anderseits der Bereich von Erziehung, Jugendschriften, Biographie, Kulturfragen. Die Gliederung ist so gewählt, daß das Material unter etwa 500 alphabetisch aufgereihten Stichworten angeordnet wird, beginnend mit Abbé Pierre und Abendland, schließend mit Zölibat. Innerhalb der Stichworte sind die Titel nach dem Jahr des Erscheinens geordnet, was allerdings mit sich bringt, daß Werke desselben Autors auseinandergerissen erscheinen. Es folgen drei nützliche Anhänge: Schriftenreihen, Zeitschriften, katholische Verlage, sowie das Namenregister (wo aber z. B. der S. 50 genannte Souvenance vermißt wird). *J.*

M. A. van den Oudenrijn, Linguae Haicanae scriptores O. P. Congregationis Fratrum Unitorum et FF. Armenorum O. S. Basilii citra mare consistentium quotquot hucusque innotuerunt. Gr. 8° (336 S.). Bern 1960, Franke. sFr 57.50. — Obwohl ein zuständiges Urteil über das vorliegende Werk, abgesehen davon, daß schon der Name des Autors eine genügende Gewähr bietet, nicht möglich ist, soll wenigstens sein Vorhandensein hier angezeigt werden. Es handelt sich um eine in 587 Nummern ausgebreitete Bibliographie der armenischen kirchlichen Literatur, soweit sie von Dominikanern stammt, vom 14. bis zum 19. Jh., Handschriften und Drucke. Die Angaben sind vielfach durch historische Notizen zur Geschichte der armenischen Unionsbewegung und durch längere Texte in armenischer Sprache und Schrift erweitert. Das Werk ist Nachtrag zu dem bekannten bibliographischen Werk von Quétif und Échard, Scriptores O. P.

BÜCHEREINLAUF

Barbéro G., S. S. P., La dottrina eucaristica negli scritti di Papa Innocenzo III. 8° (XIX u. 226 S.). Roma 1953, Edizioni Paoline.

Barth A., Lebst du dein eigenes Leben. Beispielbuch zum kath. Katechismus für die Bistümer Deutschlands. 2. Ergbd. zum Katechetischen Handbuch. 8° (668 S.). Stuttgart 1961, Schwabenverlag. DM 17.80.

Beck H., Möglichkeit und Notwendigkeit. Eine Entfaltung der ontologischen Modalitätenlehre im Ausgang von Nicolai Hartmann (Pullacher Philosophische Forschungen 5). 8° (VIII u. 136 S.). Pullach bei München 1961, Berchmanskolleg. DM 13.60.

Bender W., Die Lehre über den Hl. Geist bei Tertullian (Münchener theol. Studien Abt. 2., 18). 8° (XVI u. 182 S.). München 1961, Hueber. DM 18.—.

Breviarium Romanum ex decreto ss. Concilii Tridentini restitutum. Cum textu Psalmorum e versione Pii Papae XII auctoritate edita totum. Editio typica. 8° (77, 1298, 209 u. 62 S.). Rom 1961, Typis Polygl. Vaticanis.

Brevier, Chaldäisches. Ordinarium des ostsyrischen Stundengebets. Übersetzt und erläutert von *J. Molitor*. 8° (172 S.). Düsseldorf 1961, Patmos. DM 14.—.

Brinktrine J., Die Lehre von den hl. Sakramenten der kath. Kirche 1.: Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe, Firmung u. Eucharistie. 8° (422 S.). Paderborn 1961, Schöningh. DM 30.—.

Clorivière P. de, Considérations sur l'exercice de la prière et de l'oraison. Introduction et notes par *A. Rayez S. J.* (Collection „Christus" 7). 8° (232 S.). Brügge 1961, Desclée de Brouwer. bFr 90.—.

Coreth E., S. J., Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung. 8° (672 S.). Innsbruck 1961, Tyrolia. S 190.—.

Crouzel H., S. J., Origène et la connaissance mystique. Préface du *R. P. Henri de Lubac* (Museum Lessianum, Sect. théol. 56). 8° (633 S.). Toulouse (1961), Desclée de Brouwer. bFr 420.—.

Dessauer Ph., Die naturale Meditation. 8° (139 S.). München 19[illegible] Kösel. DM 7.80.

Dupriez B., Fénelon et la Bibl[illegible] Les origines du mysticisme fén[illegible] lonien (Travaux de l'Institut cath[illegible] lique de Paris 8). 8° (229 S.). Pa[illegible] 1961, Bloud et Gay. NF 12.—.

Eger J., Du darfst beten. Von d[illegible] Würde und Schönheit christliche[illegible] Betens. 2., neubearb. Aufl. 8° (107 S.[illegible] Augsburg 1961, Widfried-Werk. D[illegible] 1.90.

Eliade M., Mythen, Träume un[illegible] Mysterien (Wort und Antwort 25[illegible] Übertragung ins Deutsche: M. Ben[illegible] dikt und M. Vereno. 8° (344 S.[illegible] Salzburg 1961, Müller. S 88.—.

Eucharistiefeier in der Pfarrg[illegible] meinde. Vorträge der Pastorallitu[illegible] gischen Werkwoche 1960 zu Trie[illegible] Hrsg. vom Bischöfl. Seelsorgeam[illegible] Trier. 8° (248 S.). Trier 1961, Pa[illegible] linus-Verl. DM 6.80.

Fabro C., C. P. S., Participation e[illegible] causalité selon s. Thomas d'Aquin[illegible] Préface de *L. de Raeymaeker* (Chair[illegible] Cardinal Mercier 2). 8° (650 S.). Lou[illegible] vain1961, Nauwelaerts.

Fénelon, Geistliche Werke. Ein[illegible] leitung und Textauswahl von *Fra[illegible] çois Varillon*. Deutsch von *P. Mann[illegible]* 8° (386 S.). Düsseldorf 1961, Patmo[illegible] DM 24.—.

Fragen an das Konzil. Anregunge[illegible] und Hoffnungen (Herder-Bücher[illegible] 95). 8° (172 S.). Freiburg 1961, Herder.

Fraine J. de, S. J., La Bible e[illegible] l'origine de l'homme (Museum Les[illegible] sianum, sect. bibl. 3). 8° (125 S.). Brügge 1961, Desclée de Brouwer. bFr 96.—.

Frede H. J., Pelagius, der irische Paulustext. Sedulius Scottus (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel 3). 8° (165 S.). Freiburg 1961, Herder. DM 22.50.

Galot J., S. J., Dans le corps mystique (Museum Lessianum, Section ascét. 52). 8° (230 S.). Brügge 1961, Desclée de Brouwer. bFr 78.—.

Glanzman G. S., S. J. — **Fitzmyer J. A.,** S. J., An introductory bibliography for the study of Scripture (Woodstock papers 5). 8° (XIX u. 135 S.). Westminster/Md. 1961, Newman Press. $ 1.50.

Gnilka J., Die Verstockung Israels.

Isaias 6, 9—10 in der Theologie der Synoptiker (Studien zum Alten und Neuen Testament 3). 8° (226 S.). München 1961, Kösel. DM 25.—.

Hertling L., S. J., Communio. Chiesa e papato nell'antichità cristiana. 8° (57 S.). Roma 1961, Univ. Gregor. Lire 400.—.

Jacobus de Cessolis, Das Schachzabelbuch in mittelhochdeutscher Prosa-Übersetzung. Nach den Hss hrsg. von *G. F. Schmidt* (Texte des späten Mittelalters 13). 8° (160 S.). Berlin 1961, Schmidt. DM 12.60.

Jahrbuch für Antike und Christentum. Jahrgang 3 (1960). 4° (159 S. u. 10 Taf.). Münster 1961, Aschendorff. DM 22.50.

Klapper J., Der Erfurter Kartäuser Johannes Hagen, ein Reformtheologe des 15. Jh. I. u. II. Teil (Erfurter Theol. Studien 9. 10.). 8° (X u. 133 S.; VII u. 191 S.). Leipzig 1960/61, St. Benno-Verl.

Lignée H., Zelt Gottes unter den Menschen (Die Welt der Bibel 12). 8° (124 S.). Düsseldorf 1961, Patmos-Verl.

Lyonnet St., S. J., De peccato et redemptione II.: De vocabulario redemptionis (Scripta Pont. Inst. Bibl. 112). Romae 1960, Pont. Inst. Bibl. Lire 1200.—.

Maritain J., Wahrheit und Toleranz. Mit einem Nachwort über Jacques Maritain und die Politik von *P. M. Engelhardt O. P.* (Thomas im Gespräch 4). 8° (68 S.). Heidelberg 1960, Kerle. DM 3.80.

Martin F. X., O. S. A., The problem of Giles of Viterbo. 8° (43 S.). Héverlé-Löwen 1960 Augustinian Historical Institute.

Muñoz J., S. J., Psychologia philosophica (Cursus philosophicus Comillensis). 8° (XXIV u. 437 S.). Santander 1961, Sal Terrae. Pes. 100.—.

Nordentoft S., Heideggers opgor med den filosofiske tradition kritisk belyst. 8° (186 S.). Kobenhavn 1961, s Reitzel. d. Cr. 20.—.

Obrist F., Echtheitsfragen und Deutung der Primatsstelle Mt 16, 18f in der deutschen prot. Theologie der letzten dreißig Jahre (Neutest. Abhandlungen 21, 3/4). 8° (XVI u. 213 S.). Münster/Westf. 1961, Aschendorff. DM 17.80.

O'Connor E. D., C. S. C., Faith in the synoptic gospels. A problem in the correlation of Scripture and theology. 8° (XX u. 164 S.). Notre Dame (Ind.) 1961, Univ.-Press. $ 4.—.

Oelrich K. H., Der späte Erasmus und die Reformation (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 86). 8° (XI z. 166 S.). Münster 1961, Aschendorff. DM 14.60.

Paschini P., Il Cardinale Marino Grimani ed i prelati della sua famiglia (Lateranum 26, 1—2). 8° (101 S.). Rom 1960, Facultas Theol. Lateranensis.

Pfammatter J., Die Kirche als Bau. Eine exegetisch-theologische Studie zur Ekklesiologie der Paulusbriefe (Analecta Gregoriana 110). 8° (XIX u. 194 S.). Roma 1960, Univ. Gregor. Lire 2000.—.

Pfuertner St., Luther und Thomas im Gespräch. Unser Heil zwischen Gewißheit und Gefährdung (Thomas im Gespräch 5). 8° (183 S.). Heidelberg 1961, Kerle. DM 5.80.

Reifenberg H., Messe und Missalien im Bistum Mainz seit dem Zeitalter der Gotik (Liturgiewiss. Quellen und Forschungen 37). 8° (XIX u. 127 S.). Münster 1060, Aschendorff. DM 12.50.

Rennhofer F., Bücherkunde des katholischen Lebens. Bibliographisches Lexikon der religiösen Literatur der Gegenwart. 8° (XII u. 360 S.). Wien 1961, Hollinek. S 320.—.

Schäfer Th., Die erkenntnistheoretische Kontroverse Kleutgen-Günther. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Neuscholastik. 8° (184 S.). Paderborn 1961, Schöningh. DM 12.—.

Schlette H. R., Die Nichtigkeit der Welt. Der philosophische Horizont des Hugo von St. Viktor. 8° (182 S.). München 1961, Kösel. DM 14.80.

Schökel L. A., S. J., Probleme der biblischen Forschung in Vergangenheit und Gegenwart (Die Welt der Bibel 11). 8° (125 S.). Düsseldorf 1961, Patmos-Verl.

Schreiber P. F., Canonical precedence. A dissertation (Canon law studies 408). 8° (XVI u. 129 S.). Washington 1961, The Catholic University of America Press. $ 3.—.

Segovia A., S. J., Informe sobre bibliografía Isidoriana (1936—1960) (S.-A. aus: Estudios eclesiasticos 36/1961). 8° (S. 73—126). Madrid 1961, Ediciones FAX (Zurbano 80).

Shekleton M., O.S.M., Doctrinal interpretatin of law (Canon law studies 345). 8° (IX u. 112 S.). Washington 1961, The Catholic University of America Press. $ 3.—.

Siewerth G., Der Thomismus als Identitätssystem. 2., verbesserte und vermehrte Aufl. 8° (XXXVIII u. 237 S.). Frankfurt a. M. 1961, Schulte-Bulmke. DM 25.80.

Suavet Th., Der Weltauftrag des Christen. Ins Deutsche übertr. v. *Marianne Ritter-Arthen* und *Raimund Ritter C.SS.R.* 8° (222 S.). Augsburg 1961, Verl. Winfried-Werk. DM 9.80.

Synagoga. Kultgeräte und Kunstwerke von der Zeit der Patriarchen bis zur Gegenwart. 2. Aufl. 8° (161 gez. Bl.). Recklinghausen 1961, Städt. Kunsthalle.

Tromp S., S.J., Corpus Christi quod est Ecclesia II.: De Christo capite mystici corporis; III.: De Spiritu Christi anima. 8° (XI u. 585; XI u. 465 S.). Romae 1960, Univ. Gregor. Lire 3000.— u. 2500.—.

Woelfl K., Das Heilswirken Gottes durch den Sohn nach Tertullian (Analecta Gregor. 112). 8° (XI u. 314 S.). Roma 1960, Univ. Gregor. Lire 2500.—.

Würth E., Die religiöse Erziehung des Kleinkindes. Ein Werkbuch. 8° (143 S.). Wien 1961, Herder. S 68.—.

Zenetti L., Nägel mit Köpfen. Handreichungen für das Glaubensgespräch. 2. Aufl. (Pfeiffer-Werkbücher für die Jugendarbeit). 8° (192 S.). München 1961, Pfeiffer. DM 4.80.

ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE

HERAUSGEGEBEN VON DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT DER UNIVERSITÄT INNSBRUCK

83. BAND 1961

VERLAG HERDER WIEN

Mit oberhirtlicher Druckerlaubnis
und Erlaubnis des Ordensobern

Druck: Tiroler Graphik, Innsbruck

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

J. B. Metz, Theologische und metaphysische Ordnung . . . . . 1—14
G. May, Die Infamie im Strafmittelsystem der westgotischen Kirche 15—43
E. Iserloh, Der Wert der Messe in der Diskussion der Theologen vom Mittelalter bis zum 16. Jahrhundert . . . . . 44—79
G. Muschalek, Verinnerlichung der Gotteserkenntnis nach der Erkenntnislehre Joseph Maréchals . . . . . 129—189
E. Gutwenger, Substanz und Akzidens in der Eucharistielehre . 257—306
K. Rahner, Thesen über das Gebet „im Namen der Kirche" . . . 307—324
L. Hödl, Die lex continentiae . . . . . 325—344
K. Prümm, Dynamis in griechisch-hellenistischer Religion und Philosophie als Vergleichsbild zu göttlicher Dynamis im Offenbarungsraum . . . . . 393—430

KLEINERE BEITRÄGE

E. Haible, Die Vergegenwärtigung des Apostelkollegiums . . . . 80—87
H. Meyer, Zu Prinzipienfragen der Ethik . . . . . 88—89
A. Kolping, Das Verhältnis des ps.-Bonaventurianischen Sermo VI De Assumptione zu dem ps.-Albertinischen Mariale „Laus Virginis" . . . . . 190—207
H. Tschol, Gottfried Philipp Spannagel und der Geschichtsunterricht Maria Theresias . . . . . 208—221
L. Krinetzki, Psalm 30 (29) in stilistisch-exegetischer Betrachtung 345—360
Cl. Schedl, „Femina circumdabit virum" oder „via salutis?" . . 431—442
H. Platzgummer, B. Galura als Gubernialrat in Innsbruck und seine Einstellung zu Kirche und Staat . . . . . 443—470

REZENSIONEN

G. Siewerth, Das Schicksal der Metaphysik (E. Coreth) . . . . . 90—94
H. Conrad-Martius, Die Geistseele des Menschen (H. Weber) . . . 95—96
J. H. Miller, Fundamentals of the Liturgy (J. A. Jungmann) . . 96—99
A. Paredi, S. Ambrogio e la sua età (O. Faller) . . . . . 222—223
Aktuelle Fragen zur Eucharistie (J. Felderer) . . . . . 223—225
A. Roldán, Introducción a la Ascética diferencial (S. Esposito) . . 225—226
B. Schuler, Die Materie als lebende Kraft (H. Pohl) . . . . . 226—228
Fr. Clark, Eucharistic Sacrifice and the Reformation (H. B. Meyer) 361—366
A. Auer, Weltoffener Christ (J. Miller) . . . . . 366—368
Katechetik heute (W. Croce) . . . . . 368—370
H. M. Enomiya-Lassalle, Zen-Weg zur Erleuchtung (A. Pechhacker) 370—374
G. Krüger, Critique et Morale chez Kant (J. Santeler) . . . . . 471—479
R. Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich (P. Gaechter). . 479—480
B. de Solages, A Greek Synopsis of the Gospels (J. Sint) . . . . . 480—483

NEUERSCHEINUNGEN

Philosophie . . . . . 100—108; 229—236
Fundamentaltheologie . . . . . 108—119
Altes Testament . . . . . 119—124
Neues Testament . . . . . 484—495
Dogmatik und Dogmengeschichte . . . . . 236—246
Moral- und Pastoraltheologie . . . . . 375—380
Kirchenrecht . . . . . 495—501
Liturgik . . . . . 501—508
Aszetik und Mystik . . . . . 246—253
Christliche Kunst . . . . . 380—388
Varia . . . . . 388—389
Büchereinlauf . . . . . 125—128; 254—256; 390—392; 509
Jahresregister . . . . . 510—512

DYNAMIS
IN GRIECHISCH-HELLENISTISCHER RELIGION UND PHILOSOPHIE ALS VERGLEICHSBILD ZU GÖTTLICHER DYNAMIS IM OFFENBARUNGSRAUM

Streiflichter auf ein Sondergebiet antik-frühchristlicher Begegnung

Von Karl Prümm S. J., Rom

I.

Eine kurze Einführung möge 1. das Vorliegen sowie die verschiedenen Sichtmöglichkeiten des Problems aufweisen, 2. die Voraussetzungen entwickeln, die für die hier gebotene Behandlung des ausgesonderten Teilausschnitts schon mitzubringen sind, 3. die Ordnung des Vorangehens begründen, und 4. durch Erledigung einer sprachgeschichtlichen Vorbemerkung die Bahn für das Wesentliche frei machen.

1. Es braucht eigentlich nicht viel an genauem Zusehen, um die Entdeckung zu machen, daß neutestamentliche Offenbarung und antik-heidnisches Denken in ihrem beiderseitigen Sprechen von *δύναμις* auf einer überraschend breiten Ebene einander begegnen. Soweit dieses Zusammentreffen sichtbar wird an einer rein neutralen Verwendung von Termini der Gattung *δύναμις* (und das ist bei einer erheblichen Zahl der Vorkommen der Fall), steht man vor sprach- und begriffsgeschichtlichem Studienmaterial von außerreligiöser Bedeutung. Sobald aber eine irgendwie religiös betonte Bedeutung der Wortgruppe aufscheint, wird die Beziehungsfrage, u. zw. in mehrfachem Sinne, lebendig.

Die verschiedenen Anschauungskreise des antiken weltanschaulich philosophischen, religiösen oder wenigstens pseudoreligiösen Denkens, innerhalb deren *δύναμις* auftritt, stellen den Historiker des Urchristentums und den neutestamentlichen Exegeten vor eine doppelte Aufgabe. Erstens sollte (unter Ausgang von sprachlichen Beobachtungen) das begrifflich-gedankliche Verhältnis zu klären gesucht werden, das zwischen der *δύναμις*-Begrifflichkeit in heidnischer Religionswelt (das Wort Religion dabei recht weit genommen, entsprechend der Unschärfe des antiken religiösen Denkens) und den Hauptvorkommen von *δύναμις* in den Quellenschriften der neutestamentlichen Offenbarungsordnung besteht. Daraufhin wird schon mit einer gewissen Sicherheit beurteilt werden können, ob die religiös-pagane Verwendung von *δύναμις* (religiös dabei immer in der eben angedeuteten Weite genommen) vielleicht eine wenigstens objektiv vorhandene Anknüpfungsmöglichkeit für die christliche Mission bedeuten konnte.

Zweitens wäre aber an sich gesehen auch eine Vergegenwärtigung der tatsächlichen geschichtlichen Auseinandersetzungen erwünscht, die durch die urchristlich-antike Begegnung hier, auf dem Gebiet der religiösen *δύναμις*, so sollte man meinen, entstehen mußten. Tatsächlich liegt jedoch hier wie in vielen andern Fällen an und für sich schon früh zu erwartender geistiger Zusammenstöße zwischen den beiden Partnern die Sache so, daß im neutestamentlichen und auch noch unmittelbar nachapostolischen Zeitraum selbst auch auf heidenchristlichen Raum (also z. B. im Adressatengebiet der Paulusbriefe) von einer eigentlichen Auseinandersetzung recht wenig zu beobachten ist, während sie rund ein Jahrhundert später bei den Apologeten schon sehr lebendig sein kann. Dieses Stadium der Begegnung läßt sich dann für die Beurteilung der

Lage in apostolischer Zeit nur so auswerten, daß man an dem später entstandenen Brand beobachtet, was den Zündstoff abgegeben hat, d. h. als springender Punkt der Begegnung empfunden worden ist[1].

Das Interesse der kleinen Untersuchung, die hier angestellt werden soll, ist jedenfalls nicht nur ein religionsvergleichendes und noch weniger ein vorwiegend apologetisches, sondern auch ein urchristlich-missionsgeschichtliches. Es soll für einen Begriff, der, wie seine immerhin beträchtliche Verwendung im Neuen Testament dartut, in der neutestamentlichen Gedankenwelt mittelpunktlich ist, die an der Umwelt und ihrem reichen Gedankenschatz etwa vorliegende Konkurrenzvertretung überprüft und der Eindruck abgeschätzt werden, den sie sowohl auf die urchristlichen Glaubensboten wie auf die Glaubenshörer, auf sie vielleicht sogar mit Vorzug, machen konnte.

2. Eine Arbeit, die auf engem Raum ein so weitschichtiges Thema anpackt, muß erstens vieles als anderswo greifbar und vorerledigt nachweisen können.

Zweitens muß sie sich auch dann noch mit Allgemeinurteilen begnügen und weithin auf die Präzisierung verzichten, die diese Urteile erfahren müssen, wenn z. B. von der Vielheit der in Betracht kommenden Einzelpersonen und Gruppen her, der christlichen wie der heidnischen, deren Sprechen und Denken über *δύναμις* zu beurteilen ist.

Was die christliche Seite angeht, so hat man es gerade in der Zeit der Offenbarungserfüllung mit Menschen von ganz einmaliger Glaubensstärke und Glaubenshelligkeit zu tun, die einen Einblick in die *δύναμις* Gottes hatten, der den des glaubenden Durchschnitts bei weitem überragte. Für das Quellengut über *δύναμις*, in dem sie den Mittelpunkt bilden, gelten in einem gewissen Sinne besondere Interpretationsgesetze.

Im Lobgesang des Zacharias (Lk 1, 68—79) ist kein Wort des Stammes *δύναμις* genannt, aber das Motiv der Kraft selbst ist mannigfach vertreten. Es handelt sich im ‚Benedictus' um eine Beschreibung der Erlösung, deren Wesensart der Prophet schon durchschaut. Was er in erster Linie hervorhebt, ist das Gnadenhafte des Heilswerkes und auf die sittliche Führung der Erlösungsempfänger Bezogene. Aber er eröffnet das ganze Gemälde mit der Wendung vom „Aufrichten des Horns des Heils" (1, 69), einer der wirksamsten alttestamentlichen Bildbeschreibungen des Machthandelns Gottes. Desgleichen faßt er das Heilshandeln zwar als Erweis des Erbarmens Gottes auf, sieht aber das Heil selbst doch wesentlich auch als einen machtvollen Sieg Gottes über die Feinde Israels, wobei im Ausklang des Hymnus mit dem Auftreten der Vorstellung vom „Weg des Friedens" doch auch eine gewisse Anleitung gegeben wird, diese Feinde nicht im politischen Bereich, sondern in dem der sittlichen Bewährung zu suchen. Alles das ist gewiß nur Aufnahme der alttestamentlich-prophetisch vorgegebenen Linie. Aber daß sich das so klar und bestimmt im Geist dieses Priesters einstellt in der Gnadenstunde der rituellen Aufnahme seines Sohnes in den Verband des Gottesvolkes, ist nach dem Evangelisten selbst ein geistgewirkter Sonderfall (1, 68).

[1] Ein solcher Fall wird unter II 4 bei Hinweis auf das Aufkommen eines vom metaphysischen Dualismus her bestimmten Machtbegriffs zur Zeit etwa des Plutarch von Chäronea am Beispiel des Apologeten Athenagoras zu erwähnen sein.

Ähnliches ist natürlich zu sagen vom Auftreten des Motivs der Kraft Gottes im Magnifikat der Jungfrau. Auch hier ist *δυνατός* als Gotteskennzeichnung Aufnahme des alttestamentlichen *schaddai*, und auch für die Wendungen, mit denen in v. 51 und 52 positiv und negativ das Krafthandeln Gottes beschrieben wird, weist jede gute Textausgabe alttestamentliche Parallelen nach. Aber wiederum ist zu sagen: Was dem Gedanken von der Kraft Gottes hier das besondere Relief verleiht, ist der einmalige Tatsachen-Hintergrund der eben bewirkten Menschwerdung und des damit vollzogenen Beginns des Heilswerkes. Das ist der Jungfrau-Mutter geistig gegenwärtig und erfüllt die Worte in diesem Zusammenhang mit einem ganz eigenen Gehalt.

In den beiden eben besprochenen Fällen handelt es sich um seherische Vorwegnahme dessen, was das NT an Entfaltung göttlicher *δύναμις* bringen wird. Zur Zeit der Niederschrift dieser Texte ist dieser Einblick in die im Werk der Erlösung aufleuchtende *δύναμις* Gottes aber schon geistiger Besitz wenigstens der Gruppe von Christen geworden, denen der Evangelist die Stücke verdankt, und durch sein Evangelium wird dieser Tiefenblick dann der Gesamtkirche zugänglich. Es verschwindet also der Niveau-Unterschied, und zwar grundsätzlich zum Vorteil des höheren Standes. Es gilt das Gesetz des Verständnisfortschritts, nicht das des Absinkens, und das Gesetz der Kommunikation, nicht das der Esoterik. Durch die Offenbarung der messianischen Ziele und Absichten, die der Herr selbst allmählich vornahm, mußte sich ohnedies das von den bevorzugten Einzelgestalten schon so früh in großem Griff geballt Aufgezeigte in seine Einzelbestandteile aufgelöst enthüllen. Doch tritt in den Evangelien sehr bald als Konkurrenzbegriff *ἐξουσία* auf den Plan, und zwar fast als für das Wirken Jesu das Wichtigere. Man dürfte kaum fehlgehen, wenn man sagt, daß, weil *ἐξουσία* so klar die Vollmachtseite der messianischen Ausrüstung des Herrn umspannt, eben deswegen der Gebrauch von *δύναμις* sich klarer noch als sonst schon auf physisches Vermögen verdichtet, dessen bevorzugtes Betätigungsfeld aber die hyperphysische Ordnung, das ontisch Übernatürliche des Heilsgeschehens und der Heilszuwendung samt allen Hilfsleistungen sein kann. Zu diesen Hilfsleistungen gehört vor allem das Wunder — darum nicht nur ein Vorzugsverwendungsfeld, sondern gleichzeitig ein Gegenstand „technischer" Bedeutung von *δύναμις*. Man kann dafür den Text von Lk 5, 17 als besonders bezeichnend aufrufen: „Gottes Kraft war zur Stelle, so daß er heilte." Die Sprechweise des Textes ist durchaus nicht vom *mana*-Denken angesteckt. Sie ist archaisch einfach, atmet reinen Gottesglauben und steht in alttestamentlicher Rückverbindung. Wenn damit nun schon eine Hauptlinie der synoptisch-johanneischen Wortverwendung angedeutet ist, so läuft eine andere darauf hinaus, daß die ebenfalls schon alttestamentliche Vergesellschaftung von *πνεῦμα* und *δύναμις* sich verfestigt, und zwar unter immer klarerer Festlegung dieses *πνεῦμα* auf einen dritten selbständigen Inhaber der Gotteswesenheit. Was in dieser Hinsicht in voller Klarheit in den johanneischen Paraklet-sprüchen greifbar wird, lag als geistiger Vorbesitz schon der apostolischen Katechese zu Grunde und erklärt die hohe Rolle, die die *δύναμις* des Pneuma in der Apostelgeschichte spielt.

Das Gesamtmaterial über *δύναμις* bei Paulus wird in einer gleichzeitig in der Zeitschrift „Gregorianum" erscheinenden Arbeit zusammengefaßt. Es treten, wie leicht begreiflich, zwei Verwendungsfelder besonders hervor. Das eine ist Gott mit seiner Allmacht, wobei deren Zuweisungssubjekt eigentlich der Vater ist, obwohl auch *δύναμις Christi* stark betont vorkommt und die urbiblisch begründete Vergesellschaftung von *πνεῦμα* und *δύναμις* sogar besonders ausgebaut erscheint. Da *δύναμις* die nach außen, auf das Werk weisende Seite Gottes betrifft, wird hauptsächlich das Werk Gottes im vollsten Sinn, die Erlösung, mit Worten des *δύναμις*-Stammes umschrieben.

Damit kommt man aber ohne weiteres notwendig auch in den zweiten Hauptbereich der Wortverwendung, die den Menschen der Erlösung betrifft. Schon der erste Schritt der Überführung des Menschen in das Heil, die Glaubensgnade, stellt laut mehreren Texten (bes. des Epheserbriefes) eine Hauptmacht Gottes dar. Der einmal Erlöste aber, der in diesem Glauben an das Evangelium steht, wobei aber in paulinischer Weite der Glaube als *fides viva* zu verstehen ist, hat den Zugang zu einer *δύναμις θεοῦ*, die nun auch an ihm „enthüllt wird" und ihn auf der Bahn des Heils vorwärtsschiebt, so daß seinem ständigen Wachstum in der Gottesgerechtigkeit keine andere Grenze gesetzt ist, als die Vorsehung Gottes sie angeordnet hat (Röm 1, 16f).

Das Typische für die Theologie Pauli ist nun die enge Verknüpfung der beiden Verwendungen: Es ist laut Röm 1, 17 *δύναμις θεοῦ*, die in dem von Menschen gepredigten Evangelium aufscheint, und es ist wiederum *δύναμις Christi*, die sich auf den Menschen Paulus inmitten seiner Schwächezustände niedersenkt und ihn so selbst *δυνατός* macht (2 Kor 12, 9f). Das Interesse Pauli ist ganz auf diese heilstheologischen Zusammenhänge verlagert — ein Punkt, an dem sich, wie im gehörigen Zusammenhang noch hervorzuheben ist, ein Hauptunterschied urchristlichen und außerchristlich-paganen Redens über *δύναμις* bekundet.

Das mag zu einer kurzen Vergegenwärtigung des allerwichtigsten in Frage kommenden neutestamentlichen Gutes genügen. Jedermann weiß, daß auch zur elementarsten Abrundung besonders noch das ungemein reiche Vorkommen des *δύναμις*-Motivs in der Apokalypse heranzuziehen wäre. Berührungen mit der paulinischen Weise der Verknüpfung von *δύναμις* und Schwäche des Einzelmenschen liegen angesichts des auf überwiegend weltgeschichtliche Perspektiven ausgerichteten Zwecks der großen Schilderungen der Apokalypse nur in geringem Maße vor. Das Grundgesetz, daß der Weg der Erlösten in dieser Welt der Weg duldender Kraftbetätigung ist, wird freilich sowohl an der Hälfte des Zukunftsbildes der Kirche, die das Rettungshandeln Gottes betrifft, anschaulich geschildert, wie auch ausdrücklich ausgesprochen (13, 10). Besonders groß aber ist der Apokalyptiker in der Auswertung der reichen Bildbehelfe des alttestamentlichen und gemeinorientalischen Vorstellungsbereiches zur Verlebendigung der Hoheit und Unwiderstehlichkeit der göttlichen *δύναμις*.

Auch eine so knappe Vorführung der vorzüglichsten neutestamentlichen Verwendungsgebiete von *δύναμις* wie die vorstehende wird bei jedem verständigen Leser sofort den Eindruck wecken: Man steht hier vor typischen Offenbarungszusammenhängen, die um Heilsgeschichte kreisen. Wenn das oberste Gesetz aller vergleichenden Gegenüberstellung religiöser Gegebenheiten dahin lautet, daß die Einzelbegriffe im Rahmen der Ganzheit zu sehen und zu werten sind, innerhalb deren sie stehen, so ist eine splendid isolation dem christlichen Begriffsgut aus dem *δύναμις*-Bereich schon ohne weiteres gesichert. Das entwertet natürlich nicht von

vornherein die Arbeit einer Vergleichung mit irgendwie analogem heidnischen Gut. Man ist aber durch diesen Gesamteindruck, den man von der Durchmusterung des Quellengutes mitbekommen hat, das der vornehmere, weil durch Offenbarung ausgewiesene, der beiden Vergleichspartner zur Verfügung stellt, durch ein geschichtsmethodisch gültiges Mittel schon auf den rechten Weg gelenkt. Man läßt sich die Warnung erteilen, auf das bloße Auftauchen des Wortes und eine selbst irgendwie das Religiöse streifende oder es auch ernsthaft betreffende Färbung des vom Wort gedeckten Begriffs nicht allzuviel zu geben und sich davon nicht leichthin gefangennehmen zu lassen. Es heißt den genaueren Begriffsinhalt des Dynamischen, das einem dabei entgegentritt, richtig abschätzen, wobei man beachten wird, daß dieser Inhalt schon durch den Verwendungsgegenstand seine Färbung bekommen haben kann. Daraufhin wird sich meist die Richtigkeit der schon vor der Vergleichung geahnten Überlegenheit der christlichen *δύναμις*-Theologie bestätigen, aber doch auch die Sicht zu einigen missionsgeschichtlich nicht bedeutungslosen Nebenerkenntnissen auftun.

Während das christliche Vergleichsgut sich notwendig mit der vorstehenden Zusammenfassung begnügen muß, verspricht die Titelfassung der Arbeit als ihren eigentlichen Gegenstand eine Unterrichtung über die Stellung von *δύναμις* im heidnischen religiösen Denken der großen Zeitenwende. Da es sich um eine geschichtliche Unterrichtung handelt, ist der Blick auf die Rückverbindungen natürlich unvermeidlich, und ein solcher auf die spätere Gestalt des Befundes kann aus Quellengründen geraten sein. Wenn nun alle geschichtlichen Großbeurteilungen nur approximativ richtig sein können und die Unterschiede, die zwischen den von diesen Urteilen umspannten Einzelgegebenheiten bestehen, vernachlässigen müssen, so wird sich das auf einem so weitgespannten Arbeitsziel besonders schmerzlich bemerkbar machen.

Wer immer sich auf geistesgeschichtlichem Gebiet in wesentlich nur zusammenfassender Arbeit versucht, muß sich zudem notwendig auf das stützen, was ihm durch die Vorarbeiten anderer zur Verfügung gestellt wird. Um nur auf das Hauptgebiet hinzuweisen, das zur Behandlung kommen muß, den *δύναμις*-Einschlag der Stoa, so ist soviel klar: Bei einer Schule von fast einem halben Jahrtausend hoher Blüte müssen notwendig, wenn sie auf das hin befragt wird, was sie bei ihrer philosophischen Deutung der Welt, die für sie zugleich die eigentliche Religion oder wenigstens deren Voraussetzungen darstellt, einer wesentlich als dynamisch aufgefaßten Begrifflichkeit an Aufgaben und realen Leistungen überweist, bei aller Konstanz der wesentlichen Linie (auf die die antiken Menschen Wert legten, wenn sie sich einer Schule verschrieben), doch im einzelnen außerordentlich viele Besonderheiten der Meinungsbildung nachweisbar sein. Auf solche Sondertypen kann begreiflicherweise von uns nur ganz sporadisch eingegangen werden. Gerade hier ist daran zu erinnern, daß die Originalität unserer Arbeit allein darin bestehen möchte, daß sie die vom common sense der heutigen Philosophiegeschichte als wahrscheinlich anerkannten oder auch durch neuere Arbeiten geklärten philosophischen Tatsachen unter dem Blickpunkt der Anknüpfungsmöglichkeit zu erfassen sucht, die auch die Pflicht der Selbstabsetzung umschloß.

3. Die vom Stoff nahegelegte Gliederung der anzutretenden Ausführungen ergibt sich aus folgender Überlegung, die sich über den

Sitz der vom Heidentum angebotenen Analoga Rechenschaft gibt.

Innerhalb der dem NT benachbarten Antike können positiv und negativ betonte Sachberührungen mit religiösen Offenbarungslehren über *δύναμις* nur anzutreffen sein erstens innerhalb der eigentlichen Religionsformen der Antike (und, natürlich nur mit negativer Betonung, auch innerhalb unterreligiöser Strömungen), zweitens auf dem Gebiet philosophischer, die Religion streifender Welterklärung.

Eine oberste Bestandsaufnahme hellenistischer Religionsgegebenheiten wird sich ja stets die wesentlichen Stufungen in der religiösen Gesamtlage im Hellenismus der neutestamentlichen Zeit zu vergegenwärtigen haben: Während die Stoa in diesem Zeitraum und auf diesem Raumgebiet die Hochform einer religiös mitbetonten Weltanschauung darstellte, hingen die Schichten, die diese Weltansicht nicht teilten, den tiefer gelegenen Formen mythisierender Volksreligion an, die aber immerhin wirkliche Religion sein wollte und es auch war — wenn auch die innere Anhänglichkeit an sie stark durch Skepsis erschüttert war. Daneben liefen dann noch die unterreligiösen Strömungen des eigentlichen Aberglaubens und magischer Betätigungen einher, in denen ‚Kraft' allerdings der Grundbegriff schlechthin, aber eben vom magischen Denken durchformt war. Bei diesem Stand der Dinge wird man auch auf dem im engeren Sinn des Wortes religiösen Vergleichsraum der neutestamentlichen Umwelt, dabei das, was nach antikem Empfinden Randprovinzen der Religion sind (nämlich die verschiedenen Formen des Aberglaubens) eingeschlossen, an positiver Berührung mit dem religiösen *δύναμις*-Gedanken der biblischen Religion nicht eben viel erwarten dürfen.

Das Hauptproblem, mit dem z. B. Paulus ringt, das der Vereinigung von Schwäche und *δύναμις* im Bewährungsleben der Erlösten, kann sich dem antiken Menschen in seiner paulinischen Form noch gar nicht stellen. Denn diese Form bringt schon in ihren sprachlichen Fassungen die Frage in enge Beziehung zu der auch bei Christus, vor allem in seinem Erlösungsweg angetroffenen Verbindung dieser beiden Gegensatzbegriffe.

Eben darum deutet schon der Obertitel der Arbeit auf die Auswahl aus dem Gesamtgut des reich ausgebauten *δύναμις*-Denkens der neutestamentlichen Offenbarungsschriften, für die Parallelen mit Heidnischem aufgesucht werden sollen: Es ist wesentlich nur die auf Gott entfallende Hälfte des neutestamentlichen Aussageguts (wobei freilich die vorhin als besonders für Paulus gültig festgestellte Untrennbarkeit der auf Gott bezogenen Verwendungen von denen, die den Menschen, zumal den erlösten, betreffen, zu beachten ist; vgl. dazu auch unten zu den Abschnitten II, 2 und II, 3, vor allem jeweils am Anfang).

4. Zu einer der eigentlichen Untersuchung schon vorauslaufenden Feststellung ist auch die erste Eingangsbeobachtung auszubauen.

Es war dort die Rede von einer auffallenden Breite der Begegnung des gesamtbiblischen Sprechens über *δύναμις* mit dem des biblischen Umraums. Die Mehrzahl der Vorkommen, wo *δύναμις* (und Synonyme[2]) in gleicher Bedeutung auf beiden Seiten anzu-

[2] Zu diesen nur bei unscharfer Erfassung als synonym zu bezeichnenden Begriffen gehört vor allem *ἐνέργεια*. Aus Anlaß der Paulusvorkommen des Wortstammes ist in den unten (im Text unter I 2) genannten Gregorianum-Artikel

treffen sind, betrifft profane oder religiös neutrale Verwendungsfälle. Die Erscheinung beweist nur, daß die Vorstellung ‚Kraft', die ohne jeden religiösen Nebenton ist, zu den geistigen Gegebenheiten gehört, die schon in recht frühen Kulturen, wie sie den Hintergrund der in den älteren Büchern des AT berichteten Ereignisse bilden, Bestandteile des Gemeinwissens gewesen sind.

Soviel Apriorismus darf auf dem Gebiet der Beurteilung der menschlichen Geistesgeschichte (wo im übrigen das durch Apriorismus angerichtete Unheil erheblich ist) unbedenklich gewagt werden, daß man sagt: ‚Kraft' muß einfachhin von einem bestimmten Kulturstand der Menschheit an (den man sich nicht einmal als besonders hoch vorzustellen braucht), auch ganz abgesehen von aller frühmenschlichen *mana*-Ideologie[3], eine vielbenötigte Vorstellung, ja ein Alltagsbegriff[4] geworden sein — mag der Begriff auch seinen sprachlichen Ausdruck in Gestalt eines substantivischen Abstraktums erst allmählich gewonnen haben. Kein Wunder also, daß man diesen neutralen Kraftbegriff dann in den Nachfolgekulturen des Mittelmeerraums bis hinab zur hellenistisch-römischen als Selbstverständlichkeit antrifft, mit der Christ und Heide unterschiedslos rechnen und hinsichtlich deren sie sich untereinander wohl verstehen.

Daß besonders im AT diese profane Verwendung von Kraft recht häufig begegnet, ist verständlich. Auch die Bibel muß eben von den Dingen des Alltags viel erzählen. Diese Dinge gehören oft zu dem, was man von der Inspirations-Tatsache her *revelata secundaria* oder *revelata per accidens* nennt. Die Profanität des kleinen Alltags ist in der Offenbarungsgeschichte (man denke nur an die Patriarchenerzählungen) ebenso Schauplatz der Heilsvorbereitung (und später auch der Heilserfüllung), wie das große Weltgeschehen mit seinen Massenaufgeboten naturhafter Kräfte[5] beidem, der Vorbereitung wie der Erfüllung, den weiteren Hintergrund gibt. Wenn nun also die Gemeinsamkeit des Sprechens über Kraft in Bibel einerseits, in sonstigen antiken Zeugnissen anderseits weithin auf das fällt, was auf der biblischen Seite nur den Rahmen der Heilsgeschichte aber nicht den Kern betrifft, ergibt sich ohne weiteres, daß die dabei unterlaufenden Begriffsberührungen in der Mehrzahl der Fälle theologisch kaum belangvoll sein können[6]. Das besagt aber nicht, daß davon für die Feststellung der Wortbedeutung und des Begriffumfangs von *δύναμις*, und noch darüber hinaus auch für die Stellung des Begriffs im Gemeinwissen der in Frage kommenden Zeiten

---

auf das Wort ein wenig eingegangen. Seine Sonderbedeutung wird übrigens zu streifen sein (vgl. unter II 4 zu Aristoteles).

[3] Allein schon die Existenz der immerhin uralten (wenn auch deswegen noch nicht unmittelbar zur Urbegrifflichkeit des Menschen überhaupt gehörenden) *mana*-Vorstellung verrät sogar schon erhebliche gedankliche Reflexion über ‚Kraft', setzt also eine bereits entwickelte geistige Stufe voraus.

[4] Der Mensch erlebt in seiner Entwicklung an sich zunächst ein allmähliches Anwachsen und dann wieder ein Abnehmen seiner Körper- und dann weithin auch seiner geistigen Kräfte.

[5] Man denke nur an die Selbstverständlichkeit, mit der man besonders in der Diadochenzeit, also in unmittelbarer geschichtlicher Nähe zum NT, für ‚Heeresmacht' *δυνάμεις* sagt.

[6] Das tritt mit am deutlichsten zutage in den auch bei Paulus begegnenden Adverbialzusätzen ‚nach Kräften', ‚über die Kräfte' (vgl. etwa 2 Kor 8, 3). Das sind fertige Wendungen, die auf alle Lagen und alle Arten von dabei benötigter Kraft anwendbar sind.

nichts zu lernen wäre[7]. Mit Recht wird darum in allen neueren monographischen Untersuchungen über den Kraftbegriff der Offenbarungsschriften der ganze von ihnen betroffene Sprachraum auf seinen Vorrat an Sprach- und Begriffsgut zu ‚Kraft' sorgfältig überprüft. Aber das sind doch nur Hilfsstudien, die Kärrnerarbeit für die Geschichte des formalen Ablaufs der Offenbarung (oder eigentlich nur für die Geschichte ihrer sprachlichen Fassung) bedeuten.

II.

Wenn jetzt also der Gang durch das wesentlichere Material an dynamischer Auffassung der Gottheit im Umraum der Bibel, besonders der des NT, versucht werden soll[8], so ist es klar, daß bei dieser überblickhaften Vergewisserung die Vertretung des Machtmoments innerhalb der gelebten antiken Religion das Erstrecht auf Beachtung hat, obwohl die philosophisch-weltanschauliche Begriffsvertretung wertvolleres oder jedenfalls geistig höher stehendes Gut zur Erwägung stellen wird.

1. Der handlungsmächtige und kraftspendende Gott der Offenbarung in seinem Zusammentreffen mit Vorstellungen der religiösen Umwelt (im engeren Sinne des Wortes). — Es könnte jemand verlangen, daß zur Erledigung dieser ersten Teilaufgabe an erster Stelle die griechische Normalauffassung eines Gottes als eines *κρεῖττον*, eines Höheren, Besseren, Mächtigeren[9] dem Pantokrator der Offenbarung gegenübergestellt werde. Es ist aber zu sagen: Tatsächlich ist schon seit den archaischen geschichtlichen Zeiten die mit *τὸ κρεῖττον* vielleicht zutreffend bezeichnete letzte begriffliche Gemeinsamkeit aller griechischen Götter doch überlagert durch die jeweilige Sonderfunktion der Einzelvertreter des Pantheons. Und in den hellenistischen Spätjahrhunderten, die für diese Arbeit zunächst in Frage kommen, ist gerade das Vertrauen auf die Macht der Olympier, obwohl ihre alten Staatsfeste weiterleben, ja z. T. mit erhöhtem Glanz gefeiert werden, doch so gesunken, daß eben deswegen „Nahgötter", deren bloßer Heroengeltung man sich bewußt ist (wie Asklepios)[10], weit mehr Verehrung genießen.

---

[7] Daß der Mensch so sicher den Abstraktbegriff der Kraft geprägt hat und an ihm festhält, obwohl er ihn nicht durchschaut, ist schon wertvoll als Mahnung, über den Begriff der Kraft in der Gnadenordnung ja nicht schnell hinwegzugehen, sondern ihn auch dort trotz der sich hier vielleicht steigernden Schwierigkeiten ernst zu nehmen.

[8] In „Diakonia Pneumatos" II/2 (erscheint Rom 1962) wird im Abschnitt ‚*δύναμις*' zu Eingang sowie in einem aus Raumgründen knapp gehaltenen Exkurs zu diesem Abschnitt manches Sprach- und auch Begriffsgeschichtliche zur außerbiblischen *δύναμις*-Verwendung gesagt. Da es bei aller Wahrung der Selbständigkeit vorliegender Arbeit nicht tunlich scheint, dort zu Sagendes hier vorwegzunehmen, sei zu einzelnen Punkten grundsätzlich auf diesen Exkurs verwiesen. Dort wird z. B. auf den dynamischen Einschlag des Gottesbegriffs der semitischen Umwelt der Bibel ein wenig näher eingegangen, ebenso auf einzelne Tatsachen des *mana*-Glaubens aus der neutestamentlichen Umwelt.

[9] Dem *κρεῖττον* nach der bekannten Analyse der griechischen Gottesvorstellung bei U. v. Wilamowitz, Der Glaube der Hellenen.

[10] Zur Widerspiegelung des Asklepiosdienstes in der Polemik und positiv gesehen in der Christusauffassung der Alten Kirche s. weiter unten in Anm. 62.

Selbst bei Zeus, an dessen Rückverbindung mit einem urtümlichen Hochgott zu denken auch heute wissenschaftlich durchaus begründet ist, lebt eine Allmachtvorstellung im Volksglauben kaum weiter. Er tritt ja nach der üblichen Göttergenealogie in eine längst fertige und vor ihm schon von andern gelenkte Welt ein. Und, was gegenüber dem geschichtsmächtigen Gott der biblischen Offenbarung besonders zu betonen ist, die Verfügung über die Geschichte ist ihm eigentlich entzogen. Sie untersteht der Moira, über deren letzte Oberhoheit freilich allerdings keine volle Klarheit zu gewinnen ist und deren Stellung im religiösen Denken ihren eigenen wechselvollen, aber im ganzen immer mehr siegreichen Gang angetreten hat bis zum Ausgang des Altertums, wo sie als Heimarmene fast das in sich aufsaugt, was eigentlich als unentbehrlicher Machtaspekt der personalen Gottheit vorzubehalten ist. Doch sind und bleiben Moira wie Heimarmene Abstraktionsgottheiten, die es zu keiner plastischen Personifikation gebracht haben und auch kaum bringen konnten.

Wenn man sich nun hier nach personal ausgestalteten Göttertypen von einer gewissen Allgemeingeltung umsieht, bei denen ein dynamischer Aspekt vorwaltet, so kommen außer den eben schon genannten Nahgöttern wie Asklepios und anderen Heilheroen, die weiter unten noch kurz beachtet werden sollen, vor allem die Götterwelt der sogen. Lebensreligionen in Frage. Sie hatten ihre Wurzel in der vorgeschichtlichen asiatisch-mediterranen Gemeinkultur, lebten in dieser späten hellenistischen Zeit aber vorzüglich als Mysterienkulte fort. Schon daß man sie als Lebenskulte bezeichnen darf, weist auf eine starke dynamistische Prägung der in ihnen vertretenen mythologischen Vorstellungen und Kulturformen hin.

Diese Religionsgebilde waren aber schon von der alttestamentlichen Religion, mit der sie ja schon jahrhundertelang koexistierten, nicht unbeachtet gelassen worden. Es war schon von den Propheten längst herausgearbeitet worden, daß ihre unleugbare Berührung im Dynamischen mit dem Jahweglauben (der sich im Christentum als Glaube an den Gott der Heilsplanung fortsetzte) in besonders hohem Grade antithetischer Art war.

Schon die grundlegende Selbstabsetzung des alttestamentlichen Glaubens vom Polytheismus der Umgebung geschah bekanntlich überwiegend unter dem Zeichen der Gegenüberstellung des ‚lebendigen Gottes' zu den ‚nichtseienden Götzen', und zwar ohne daß auf diese Wettbewerber um die Position Jahwes weitere Unterscheidungen angewendet oder die Ausgliederung von Sondergruppen unter ihnen für notwendig befunden worden wäre. Alle Götzen verfielen dem gleichen Verdikt. *Omnes dii gentium daemonia*, das bedeutet: Die einzige Wirklichkeit, die hinter ihnen steht, ist die der Dämonen. Der Rest ist ein Nichts. Darum trifft die Bezeichnung *hebel* = Nichtigkeit (*ματαιότης*) ihr wahres Wesen. Anderseits empfand man natürlich im alttestamentlichen Bereich den Begriff des Lebens, auf dessen alleinige Zugehörigkeit zu Jahwe bei dieser Grund-Entgegensetzung ein so starker Ton fiel, unwillkürlich, fast gefühlsmäßig, als dem der Kraft sehr benachbart. So konnte, gerade weil die beherrschende Entgegensetzung zwischen Jahwe und allen Gottheiten auf das Begriffspaar Sein-Nichts (= Kraft-Ohnmacht) gebracht war, die Aufmerksamkeit psychologisch sehr leicht mit einem gewissen Vorzug auf eine bestimmte

Gruppe von heidnischen Gottheiten gelenkt werden. Es waren jene, deren Mitglieder ihre Geltung eben dem Umstand verdankten, daß sie die personale Verkörperung und Vergöttlichung rein kreatürlicher Kräfte und besonders solcher der vitalen Bereiche waren. Daß sich der Mensch ihnen anbetend unterordnete, wird von der Schrift ganz grundsätzlich als Selbsterniedrigung mit Recht scharf verurteilt. Der Hauptgrund ist die damit verbundene Mißachtung Jahwe als des dem Schöpfer geschuldeten Alleinrechts auf Anbetungskult (Sap 12, 24; 15, 8; Röm 1, 23).

Schon daran kann man nun ein Doppeltes abnehmen. Erstens: Für diesen ganzen, sich über anderthalb Jahrtausende hinziehenden Strom alttestamentlicher Auseinandersetzung zwischen Eingottglauben und Vielgötterei hat der Begriff der *δύναμις* als Bezeichnung der schöpferischen Hoheit Gottes in der Tat einen wichtigen Ausrichtungspunkt bedeutet. Der Irrtümlichkeit des als Universalschlüssel verwendeten Prinzips der manistischen Religionserklärung zum Trotz, ist man mit dem Begriff *δύναμις* tatsächlich doch vor ein Kernthema nicht etwa nur der allgemeinen Religionsgeschichte, sondern im besondern auch der Geschichte der Auseinandersetzung von Offenbarung und Heidentum gestellt, und zwar für die ganze Strecke der in der Bibel beider Testamente erfaßbaren Offenbarungsgeschichte. Zweitens sieht man, daß, was den Gottesbegriff angeht, auch für jene Gottesgestalten der antik-vorderasiatischen Welt, die mit Vorzug als dynamistisch zu bezeichnen sind, nämlich für die Lebensgottheiten, die Prototypen der Mysteriengötter des Hellenismus, das erforderte scharfe Nein schon in der alttestamentlichen Religion gesprochen war, womit die Wegweisung für alle Zukunft bereit lag. Das Ritual und die (von ihm abhängige) Mythologie der Lebenskulte der uns angehenden Zeiten des Hellenismus verrät gewiß immer noch Mitbeeinflussung vom *mana*-Denken, jenem unheilvollen Begleitschatten der Religion, der bis auf ihre Frühstufen (nicht jedoch, oder wenigstens nicht nachweisbar[11], auf ihren absoluten Anfang[12]) zurückreicht.

Die wahrscheinliche, besonders von F. Kern in seinem berühmten Anthropos-Aufsatz „Die Welt, worein die Griechen traten" vor einem Menschenalter (1929 u. 1930) begründete religionspsychologische Erklärung dieser Kulte setzt als ihren Entstehungsherd die frühe Ackerbaukultur an. Diese neue Lebensform, die das schweifende Leben ablöste, veranlaßte aus Not und Muße Reflexionen über das Geheimnis des in der Natur waltenden Lebens. Die das Naturleben tragenden rätselhaften Kräfte machten auf den Menschen, der sich ihnen gegenüber klein und von ihnen unabhängig zugleich fühlte, einen solchen Eindruck, daß er sich, so wenig er sich auch klar war über ihr Wesen, zu ihrer Verehrung und damit zur Begründung einer besonderen Art von Kult, eben des Lebenskultes, aufgerufen wähnte. Das für diesen Kult bezeichnende Ritual, das uns als das der Mysterien bekannt ist und das den Wechsel des Naturlebens in den Mittelpunkt dramatischer Feiern stellte, entwickelte sich jedoch erst von einer bestimmten späteren Stufe ab (unter Miteinfluß von Strömungen animistischen

[11] Vgl. das Religionsgeschichtl. Handbuch des Verf. 42ff (besonders unter C).

[12] Vertreter dieser überholten Anschauung mit Blick auf den alten Kulturbereich ist besonders F. Pfister (vgl. seine Ausführungen in der Philol. Wochenschrift 40 (1920) 646—550.

Seelenglaubens)[13]. Der Vorgang der Vermenschlichung der Götter hat schon früh einen stärkeren Einschlag des Personalen an die Wachstumsmächte hinzugebracht: die anthropomorphisierten Götter rückten ja im Zuge dieses religionsgeschichtlichen Vorgangs ganz allgemein zu Herren, d. h. zu irgendwie freischaltenden Gebietern bestimmter Bereiche der Natur und ihrer Kräfte auf, wenn auch mit recht unklar gezogenen Grenzen der ihnen überwiesenen Zuständigkeit.

Der Grieche, dessen Kulturraum für die paulinische Mission so besonders wichtig gewesen ist, hatte sich aber im Zuge seiner Neigung zur Erfassung des Wesens der Dinge die Frage nach der Erklärung der Welt gestellt. Damit war für seinen Raum, wenn auch gewiß nur allmählich und langsam, aber doch unaufhaltsam das Ende jeder an rein mythische Größen gebundenen Naturdeutung herangekommen. Damit aber ergab sich (wenn anders man folgerichtig dachte) auch die Unhaltbarkeit der von diesem Weltbild unabtrennbaren Göttervorstellungen und Kulte, die allerdings nach wie vor, und zwar bis zum äußeren Siege des Christentums im 4. Jahrhundert, zur staatlich geschützten Religion gehörten. Was das Sterben dieser Mythologie und der von ihr wesentlich mitgeprägten Naturkulte (die der Mysterien eingeschlossen) verlangsamte, war (außer der Tatsache, daß wenigstens in den Mysterienkulten doch auch die echt religiöse Menschheitssehnsucht nach Überwindung des Todes zum Ausdruck kam) die mangelnde Entschlossenheit der Philosophie, damit auch nach außen hin ernsthaft zu brechen. Sie suchte vielmehr durch Zugeständnisse mit dem längst Überholten auszukommen und es durch begriffliche Aufhöhung auf dem Wege der Allegorese zu rechtfertigen.

Wenn es nun so entschieden als wissenschaftlich unerlaubt beurteilt wird, die Lebenskulte den ganzen von ihnen vertretenen Vorstellungen nach einfachhin restlos der Denkform des *mana*-Glaubens zu überweisen, so verlangt es die nämliche wissenschaftliche Ehrlichkeit um so mehr, daß dem antiken Zauberwesen als der tatsächlichen Vertretung eines solchen Glaubens „in Reinkultur" innerhalb des Bereiches des NT ein eigenes kurzes Wort der Beachtung gewidmet wird.

Das *mana* mag hier, wo es seinen ihm arteigenen Sitz hat, in diesen späteren Jahrhunderten des Altertums durch Verknüpfung mit einem ganzen Heer von personal vorgestellten Geistern seines ursprünglich apersonalen Charakters äußerlich entbunden auftreten. Es besagt trotzdem immer noch wesenhaft eine Vorstellungsweise, die grundsätzlich als unterreligiös bewertet werden muß. Das äußere Zeichen dessen ist der aller ernstgemeinten Zauberei wesentliche und auch in der antiken Magie festgehaltene Versuch der Menschen, die sie üben, diese geheimnisvolle übermenschliche Kraft des *mana* für ihre egoistischen und meist sogar sehr materialistischen Ziele in Dienst zu nehmen. Solcher Art war in der Tat die Absicht auch aller derer, die sich in der Antike auf magische *πράξεις* einließen, und das gilt sogar ganz besonders für die gesellschaftlich Hochgestellten bis hinauf zu manchen Imperatoren, die dabei beteiligt waren.

Um das Beharren dieses unterreligiösen Stromes zauberischen *mana*-Glaubens in der Antike (gegen deren Ausgang er ja sogar besonders kräftig neu auflebte)

[13] Vgl. dazu etwa den Aufsatz des Verf.s über die Endgestalt des orientalischen Vegetationsheros: ZkTh 58 (1934) 463—502.

verständlich zu machen, ist es nicht einmal nötig, seine geschichtliche Abhängigkeit von frühen Kulturstufen oder wenigstens irgend eine bis zu ihnen hinlaufende Verbindungslinie übermäßig weitgehend verantwortlich zu machen. Eine Vorstellungsform wie die unpersönliche Kraft, die zugleich als ein selbständiges Agens gedacht wird und insofern doch wieder nach dem Personalen hin schillert, kann eben immer wieder neu aufbrechen[14]. Sie ist zum guten Teil Ausdruck der Hilflosigkeit des Menschen gegenüber gewissen Erscheinungen der ihn umgebenden Wirklichkeit. Auch in der Kultur der Gegenwart gehen neben einem aufgeklärten Verständnis für den reichgegliederten, aber in seinen Tiefen doch durchaus noch nicht aufgehellten Kosmos der Naturkräfte viele Formen abergläubischen Kraftglaubens ruhig einher. Dies z. T. zwar wegen dieses Einschlags des noch Unerkannten und Geheimnisvollen fast aller dieser Kräfte, der ja unleugbar ist, im übrigen aber doch auch noch aus ganz andern Gründen, vor allem wegen des Mangels an echtem religiösem Glauben. Jeder zweite Kraftwagen mit seiner Zauberbaumel legt heute bis zu einem gewissen Grade Zeugnis dafür ab.

Es bedeutet aber eine Verletzung der Ehrfurcht, die man der gedanklichen Höhe der biblischen Offenbarung (namentlich der Stufe ihrer neutestamentlichen Vollendung) schuldet, wenn man sie auf Überlebsel solcher manistisch-zauberischen Denkweise hin überhaupt nur untersucht. Wohl gab es in der hellenistischen Umwelt des Neuen Testamentes auch jüdische Exorzisten (vgl. den Fall des Mißbrauches des Jesusnamens durch solche Männer, von dem Apg 19, 14—17 die Rede ist). Aber Teufelaustreibung ist begrifflich gerade antimagisches Handeln — wenn es auch, wie in diesem Falle, infolge eines rein äußerlich begründeten Vertrauens auf die angerufene Gegenmacht sich wieder der magischen Denkweise nähern kann.

Die Magie selbst als Brauchtum war im Judentum der Zeit verpönt, und der Bereich des Göttlichen und seiner Allmacht gegenüber allem Dämonischen und seiner Scheinmacht war begrifflich klar abgegrenzt.

Diese Klärung war natürlich dem Christentum sehr wertvoll und ersparte ihm weitläufige Bemühungen nach dieser Hinsicht oder erleichterte ihm diese Arbeit, soweit sie Heidenkonvertiten gegenüber notwendig wurde, wenigstens sehr wesentlich. Die gesamte Entfaltung des Gottesbildes im Alten Testament hatte sich der Möglichkeit einer Grenzverwischung zwischen Religion und Magie mit besonderer Entschiedenheit entgegengeworfen, und man sah das in der Schrift sehr greifbar beurkundet[15].

Bei Aufrichtung der neutestamentlichen Heilsökonomie hat Gott freilich die Mitheranziehung naturhafter Kraftanlagen[16] zur Heilszuwendung nicht gescheut. Dieses sein Vorangehen stellt gewisse Anforderungen an das menschliche Unterscheidungsvermögen. So dient das Wasser im sakramentalen Taufbad zur Vermittlung der geistigen Wiedergeburt. Man müßte dieses christliche Grundsakrament preisgeben, wollte man bei dem (freilich in der antikatholischen Polemik der Nach-Reformationszeit schon früh aufgenommenen) Widersinn ver-

---

[14] In der hellenistischen Antike trifft man sie mit besonderer Deutlichkeit in den von Ägypten her bestimmten Formen des Aberglaubens. Dazu im Handbuch d. Verf.s 384.

[15] Wichtig ist als Schutz gegen Verwechslung des alttestamentlichen Jahwe mit einem „Machtgott" besonders die Beobachtung, daß innerhalb der alttestamentlichen Gottesvorstellung die Machtseite im Grunde nicht die Vorhand hat. Es ist im übrigen klar, daß der Israelit die jedem Menschen einsichtige Erkenntnis, daß jedes Wirken eine Kraft voraussetzt, mit instinktiver Selbstverständlichkeit auch auf Gott anwandte. Die Dynamis Gottes gehört darum als Hintergrund zu allen Werken Gottes (und, weil bei keinem Wesen, bei Gott aber am wenigsten, Akt und Sein trennbar sind, sogar zum „ruhenden" Sein Gottes). Das bedeutet: Wo immer mit ein wenig Reflexion von einem Handeln Gottes (oder auch vom Sein Gottes) die Rede ist, kann sich auch im AT der Gedanke an die *δύναμις* Gottes einstellen. Aber weil sie personale *δύναμις* ist, kann sie nie mit einem apersonalen *mana* verwechselt werden.

[16] Vgl. den treffenden Titel des Buches von A. Kirchgässner, Die mächtigen Zeichen (Freiburg 1960).

harren, den sakramentalen Gedanken als solchen religionsphänomenologisch dem Typ des manistischen Kraftglaubens zu überweisen. Man kann eine dahin lautende Vermutung sehr leicht zurückwerfen. Sie ist ihrerseits das Zeichen eines sehr wenig kraftvollen Gottesglaubens: man denkt zu klein über die Macht Gottes, der den Tiefen des Wesens seiner Geschöpfe in freier herrscherlicher Verfügung einen werkzeuglichen Dynamismus entlocken kann, der für eine wahre Mitbewirkung höchster übernatürlicher Gnadengaben Gottes an den Menschen verwertbar ist[17].

2. Heidnische Kultübungen als ein Rechnen mit der Tatsache göttlicher *δύναμις* und als Zeugnisse religiöser Bemühung um religiös-sittliche Kraft sind im übrigen die wohltuende Ergänzung zu der eben betrachteten Unterschicht der antiken Religion, die im Zauberwesen und, teilweise wenigstens, auch in dem davon nur schwer ganz reinlich zu trennenden Mysterienritual ins Außerreligiöse abgeglitten war. Die Formen des echten Kultes sind ihrer Natur nach gesund und können sich nur durch falsche Adressierung verirren. Dank und Anbetung werden der Gottheit gezollt zunächst in dem Gefühl, ihr für schon empfangene Gaben verpflichtet zu sein (wobei diese Gaben, wenn auch nicht immer, so doch oft auch als Machterweise hingestellt werden), dann auch im Bewußtsein der Überlegenheit der Götter (und diese Überlegenheit wird durchweg gerade als eine solche der Macht angesehen). Das Bittgebet aber rechnet damit, daß die hilfreiche Macht der Gottheit sich auf den Menschen selbst und vor allem auch auf seine Umwelt erstrecke, deren verderblichen und wohltätigen Einflüssen er ausgesetzt ist.

Zunächst in Kürze zur Berührung geoffenbarter Vorstellungen über göttliche Macht mit heidnischem Kultdenken auf dem Felde der Hymnik und Danksagung. Huldigung und Dank sind religiöse Betätigungen, die ganz unmittelbar von der Vergegenwärtigung der Hoheits- und Machtseite (daneben freilich auch von der wohltätigen Güte der Gottheit) ihre Nahrung nehmen. Es sind in sich gesehen sehr hochwertige religiöse Gesinnungen, die dabei zum Ausdruck kommen. Gewiß verbindet die Schrift, wenn sie z. B. im Buch Daniel davon erzählt, wie die Großen des Baltasar ihre goldenen und silbernen Idole gelobt hätten, mit einem solchen Bericht die Vorstellung der Verachtung — denn es handelt sich um Lob von „Nichtsen". Sie anerkennt aber z. B. anstandslos ein außerisraelitisches Priestertum des „Höchsten Gottes" in der Person des Melchisedech,

[17] Durch die Art ihrer Linienführung vom katholischen Gnadenbegriff im ganzen zum religionsgeschichtlichen Begriff des *mana* (dem sie meist — ob zu Recht oder Unrecht, ist für diese Feststellung belanglos — Substanzcharakter zuschreiben) bekunden nicht wenige protestantische Theologen, daß sie das Reden der Katholiken von realen Kräften der Übernatur als Reden von Kraftsubstanzen mißverstehen. Um so bestimmter ist daran zu erinnern, daß philosophisch gesehen, und erst recht im theologischen Bereich, Kraft und Substanz bei allem Blick auf ihren Zusammenhang kennbar auseinandergehalten werden. Kraft wird hier nicht mit Substanz in eins gesetzt. Kraft braucht freilich einen substanzhaften Träger, aber ihn stellen die verschiedenen Personen oder Dinge, die als Subjekt oder Vermittler der Kraft angegeben werden. Dabei ist zu beachten, daß viele Formulierungen der patristischen Sakramentenlehre (z. B. das Sprechen davon, daß das Taufwasser die Gnade oder die *virtus Spiritus Sancti* „enthalte", daß diese *virtus* „auf das Wasser niedergestiegen sei") bildtheologisch gemeint sind und erst in der Spekulation sehr später Jahrhunderte, z. T. sogar erst heute, ihre Umsetzung in Begriffstheologie gefunden haben bzw. finden.

und sie lehnt sogar die ganze Aufschließung des neutestamentlichen Priestertums des Herrn an diese typische Vor-Darstellung an. In Israel galt es als zulässig, heidnische Mitbeteiligung am Tempelkult zu gestatten. Es betrifft rein die Form des Kultes, wenn Israel sich in manchem Bestandteil eines Kultdienstes von der Umwelt abhängig zeigen kann. Und die Offenheit für neutrale Kultformen, die in der Umwelt aufkamen, und für neue kultisch betonte Worte konnte lebendig bleiben die Gesamtzeit der Koexistenz von antikem Heidentum und Christentum hindurch. Man war (mit gewissen Grenzen) bereit, von einem „draußen" ausgebildeten Stil religiöser Rede zu lernen. Man konnte z. B. die ganze Daseinsaufgabe des Christentums in Anlehnung an eine im Heidentum geläufige Redeweise als das Verkünden der *ἀρεταί* (= der Machttaten) dessen bezeichnen, der aus der Finsternis in sein wunderbares (eigentlich: „staunenswertes") Licht gerufen hatte (1 Petr 3, 9)[18].

Der antike Polytheismus hat noch von der menschlichen Urstufe her die Überzeugung bewahrt, daß man sich auf dem Wege des Gebetes und anderer kultischer Betätigungen Hilfe aus der göttlichen Welt zuleiten kann, und zwar nicht etwa bloß in Gestalt „dinglicher" Gaben, sondern auch als Kraftspendung für Leib und Seele[19]. Um solche beten die Helden der alten griechischen Epen. Zwar erwarten sie diese Hilfe (vielleicht in erster Linie) wunderhaft durch unmittelbare, mythisch vorgestellte Götterepiphanien. Aber auch das altgriechische Gebetsziel selbst kann, dieser Primitivität der poetischen Beschreibung des Zuleitungsweges zum Trotz, grundsätzlich gesehen schon fast die Weite dessen erreichen, was auch von Menschen der alttestamentlichen Religion im Gebet erstrebt wird. Nicht nur körperliche Kräftigung, sondern auch innere seelische Stärkung und Veredlung kann schon antikes Gebetsziel sein[20]. Man braucht sich z. B., was die späteren Jahrhunderte angeht, bloß mancher Gebete Pindars und des berühmten Gebetes des Sokrates im Phaidros zu erinnern. Kurz — auf diesem Felde des Gebetslebens liegen wirklich mancherlei positive Berührungen zwischen biblischer und paganer Haltung und (was für die hier zu beurteilende Frage nach dem Zusammentreffen christlicher und heidnischen Vertrauens auf eine naturüberlegene Macht Gottes wichtig ist) auch der entsprechenden Haltungsvoraussetzungen vor. Das äußert sich in hüben und drüben gleich unbefangener Bemühung um Kraftzuschuß von oben her. Darüber brauchen kaum weitere Worte verloren zu werden.

Es ist aber nicht weniger klar, daß sich das nähere Bild, das sich der antike, nicht biblisch geformte Mensch von einer solchen Kraftversorgung von der Gottheit her machte, selbst wenn er es dabei (was im allgemeinen selten war) auf die Erlangung einer sittlichen Kräftigung absehen mochte, kaum je zur Vorstellung von einer gnadenhaft-übernatürlichen Kräftigung erheben konnte[21]. Noch eher sind ihm die Wege zur Kraft über Schwäche, wie Paulus sie innerhalb von 2 Kor in folgerichtiger Entfaltung der Kreuzestheologik entwickelt, als eine seelische Möglichkeit und darum auch als eine Form göttlicher Pädagogie,

---

[18] Zu dem Beiwort „staunenswert (*θαυμαστός*)" belehren die neutestamentlichen Wörterbücher, daß es für die Werke Gottes stehend ist. Wenn das Sich-für-etwas-Erwärmen-Können die Vorbedingung alles ernstlichen Strebens und in der Gestalt der an sich sehr naturhaften Neugier (nach den antiken Weisen) sogar der Ausgang des philosophischen Eros ist, so gehört das Vermögen zum Staunen zu den Grundvoraussetzungen eines religiösen ehrfürchtigen Aufschauens zur Gottheit. Dazu war nun der antike Mensch der besseren Jahrhunderte im allgemeinen noch fähig, die Stoa aber hat dieses Gefühl namentlich durch Empfehlung der Betrachtung der wunderbaren Gesetzmäßigkeit der astronomischen Vorgänge nicht ohne Erfolg neu zu beleben gesucht.

[19] Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die Ablehnung des Gebets um Gesundheit mit sehr rationalistischer Begründung bei Heraklit Fr. 234, 12ff (= II 107 Diels). Dazu J. Souilhé in der unten zu Plato zu nennenden Sonderschrift über Dynamis 22.

[20] Belege im bekannten Werk von F. Heiler, Das Gebet (vgl. auch im Religionsgeschichtlichen Handbuch des Verf. 482f).

[21] Das platonische Wunschbild der *ὁμοίωσις* an Gott sichtete keine als übernatürlich vorgestellte göttliche Seinsart.

freilich nur in mancherlei Vorahnungen. zugänglich gewesen, die man allerdings gelegentlich doch auch wieder überraschend weit vorgetragen findet[22].

Es meldet sich also auch ernste Gewissensreligion in diesen Gebeten an. Das ändert aber, soweit die Beurteilung der Kultübungen unter dem Gesichtspunkt der Wahrheit in Frage kommt (eine Beurteilung, die ja vor allem die Frage des wirklichen Daseins der Kultempfänger zu beachten hat), nichts Wesentliches. Nur dann konnte heidnisches Gebet bei Anlegung dieses Wahrheitsstandpunktes christlichem Beten als positiv vergleichbar zur Seite gestellt werden, wenn Tertullian Recht zu geben war, der ja den Heiden seiner Zeit beachtliches Beobachtungsgut unterbreitet hat, das ihnen nachweisen könne, daß in ihren Bittgebeten manche verkappte Anrufungen des Einen Gottes anzutreffen seien. Nur eine göttliche Macht, die in ihrer Einzigkeit und ihrem Dynamismus zugleich in Wettbewerb mit dem Gott der biblischen Offenbarung treten konnte, bot ernstliche Aussicht auf eine Berührungsfläche mit dem personalen Beziehungspunkt des christlichen Gebetes dar.

Man kommt also in unserm Zusammenhang, wo es um die Begegnung des allmächtigen Gottes der Offenbarung mit heidnischer Religiosität geht, nicht daran vorbei, das Urteil des Apostels Paulus selbst über den Stand dieses allein wesentlichen Punktes antiker Religion, über ihr Vordringen zum Einen wahren Gott, in Kürze zu verhören. Damit betritt man aber schon das zweite Feld der antik-christlichen Auseinandersetzung, das hier zu beachten ist: die mit der Philosophie.

Bevor dieses Gebiet näher in Augenschein genommen wird, ist noch zu dem, was zur Berührung christlicher Gedanken über göttlichen Machtbesitz und menschlichen Kraftempfang von Gott her mit der echt- und pseudoreligiösen heidnischen Anschauungswelt gesagt wurde, ein wichtiges Wort hinzuzufügen.

3. In der durch die Offenbarung bestimmten *δύναμις*-Theologie bildet das freie Zusammenwirken von Gott und Geschöpf den eigentlich kritischen Punkt. Es ist notwendig, sich ein Urteil darüber zu bilden, ob auch das antike Heidentum von seiner Religion aus auf ein derartiges Problem gestoßen ist[23].

Wenn man die Unbeholfenheit der Formulierungen und die recht anthropomorphen Einkleidungen in Abzug bringen darf, ist die Tatsache als solche schon für Begegnungen der Menschen mit den Göttern des Mythos zu bejahen. Solche Begegnungen, verbunden mit Beeinflussungen der Menschen durch Götter, werden von den Dichtern beschrieben. Sie spiegeln aber weithin den Volksglauben (wenigstens den einer alten Zeit) wider und beeinflussen umgekehrt auch wieder den Volksglauben der späteren Geschlechter[24].

Der Glaube an innere geistige Beeinflussung des Menschen durch göttliche Antriebe und Eingebungen klingt aber nicht nur aus vielen mythischen Schilderungen der Epen und der Tragödien

[22] Dazu schon kurz in „Diakonia Pneumatos" II/1 (Rom 1960) 165.

[23] Die wichtigeren neueren Untersuchungen zu der Frage, um die sich besonders H. Bacht verdient gemacht hat, sind in dem oben genannten kurzem Exkurs von „Diakonia Pneumatos" II/2 nachgewiesen.

[24] Homer blieb der in vielen Stücken einflußreiche Lehrer der Antike schlechthin bis zu ihrem Ausgang.

heraus. Er ist auch Voraussetzung jener Gebete um höhere Güter, von denen vorhin die Rede war.

Darüber hinaus ist es freilich Tatsache, daß die Frage einer unmittelbaren Innenbeeinflussung der menschlichen Kräfte durch göttliche Einwirkung am brennendsten wurde in einer antiken Religionserscheinung, die man bei Anlegung eines streng theologischen Maßstabes zum Aberglauben rechnen muß, nämlich bei der mantischen Inspiration, die man ja z. T. ganz unverblümt als eine Art Besessenheit des Orakelmediums durch den Orakelgott beschrieb und deutete. Nichtsdestoweniger hat gerade das halb psychologische, halb religiöse Interesse, das man an diesen Erscheinungen nahm, dazu geführt, daß es zur Ausbildung einer Terminologie göttlicher Innenbeeinflussung des Menschen gekommen ist. Der dabei erarbeitete Wortvorrat sollte nicht nur die Ausdruckssprache des christlichen Inspirationsglaubens, sondern auch für die der Aktualgnade bedeutsam werden. Die Anknüpfung schon des Philo von Alexandrien und dann nach ihm der christlichen Alexandriner an diese Sprache der Mantik zur Umschreibung der Schriftinspiration ist unbestritten[25]. Doch darf man hier auch wieder nicht übersehen, daß für die gleichen hier in Betracht kommenden theologischen Gebiete, das der ordnungsmäßigen Gnadenbeeinflussung wie auch das der charismatischen Sondergnade, der jungen Kirche weit mehr an Ausdrucksmittel unmittelbar vom AT geboten war.

Mit dem Innenleben des Menschen wird die göttliche Kraft ja schon im AT, namentlich in den Gebetstexten der Psalmen, oft in Verbindung gebracht. Gottes Kraft wird hier (wie uns die alttestamentliche Theologie belehrt) zur persönlichen Kraft des Frommen; durch sie wird er selbst stark und mächtig. Die Kraft Gottes wird das wichtigste Gebetsanliegen. Man erbittet sie sowohl, um sich mit dem nötigen seelischen Vermögen zur Erfüllung der für alle Menschen grundsätzlich gleichen Lebensaufgabe zu versorgen, wie auch zum Zweck der Verschaffung einer besonderen Kraft-Ausrüstung zu Heldentaten, wie etwa Judith sie unternommen hat. Überhaupt ist es der alttestamentlich geschulte Fromme gewohnt, sein ganzes Tun, das ja ausnahmslos gottgefällig sein muß, als Gemeinschaftsleistung von Gott und Mensch zu betrachten.

Was an den vom AT bereitgestellten Mitteln der Verdeutlichung, nämlich vor allem an den Schilderungen der pneumatischen Beeinflussung der Charismenempfänger abgelesen werden konnte, war das oft Unvorbereitete, also göttlich-Freie, Herrscherliche und zugleich (innerhalb gewisser Grenzen) Unwiderstehliche der Geist-Beeinflussung[26]. Aber es handelte sich hier freilich um alttesta-

[25] Wobei aber doch zu beachten ist, daß eben die neuere Forschung auch die Unterschiede klarer als früher zu sehen gelernt hat. Vgl. etwa die Hinweise bei A. Bea innerhalb eines Abschnitts seiner Abhandlung über die thomistischen Grundlagen der Theorie der Inspiration als Fall instrumentaler Kausalität in der Festschrift „Miscellanea Biblica et Orientalia" für A. Miller (Studia Ans. 27/28 [1951/52] 47—65).

[26] Was die Propheten angeht, vgl. Am 8, 8 (wie die Furcht auf das Brüllen des Löwen, so folgt das Prophetsein auf den Ruf Jahwes); Is 8, 11 (der Prophet „gepackt" vom Geist); weiterhin die verschiedenen Berufungsvisionen wie die des Jeremias mit dem bezeichnenden Text: „Doch ich fürwahr, ich mach dich heute zu einer festen Burg und zu einer eisernen Säule und zu einer ehernen Ringmauer, den Königen Judas, seinen Fürsten und Priestern und dem Volk des Landes" (Jer 1, 18). Besonders aufschlußreich ist der ganze Abschnitt Jerem 20, 7—9 mit 14—18.

mentliche Typenvorgänge, die göttliche Ausnahme-Einwirkungen darstellen, sofern sie nicht zunächst zur sittlichen und religiösen Förderung des Empfängers, sondern zum Besten der Gemeinschaft dienen sollten. Eben darum konnten sie wie ein physisches Überwältigtwerden auftreten, d. h. über die Einwilligung des Empfängers wenigstens im Augenblick des unmittelbaren Erfaßtwerdens von der Wirkung hinwegsehen, wie das besonders im Falle des Samson deutlich wird. Man darf jedoch nicht vergessen, daß namentlich bei den großen Propheten, die ihrem Amte meist gegen viele und dauernde Widerstände genügen mußten, als eigentliche Vorgabe zur Gnade Christi, wie sie den Gläubigen des Neuen Bundes für ihre Lebensaufgabe zugesagt ist, die innere Stärkung zum mannhaften Aushalten dieser Widersprüche in Aussicht gestellt und verliehen wurde[27].

Die Besonderheit der Gabe prophetischer Inspiration war vorzugsweise von dem Gegenstand her bedingt, auf den sie sich erstreckte, von der Offenbarung, die die Propheten empfingen. Sie nahmen sie entgegen in Kraft einer Erleuchtung (des *lumen propheticum* in der Sprache der späteren Theologie). Abgesehen von dem, was sich an den dabei sich abspielenden Vorgängen unmittelbar auf dieses besondere Licht bezog, konnte an den prophetischen Selbstschilderungen ihrer Erlebnisse, bei denen ihrer Berufung sowohl wie auch beim jeweiligen Neu-Empfänger von Offenbarungen, doch vieles für die sprachliche Umschreibung auch gewöhnlicher Erleuchtungsgnaden im Ablauf des christlichen Lebens ausgewertet werden. Der ernsthafte Vergleich dieser regelmäßigen und ordnungsmäßigen Gnadenvorgänge des neutestamentlichen Alltags mit den außerordentlichen und sporadischen Geisteinwirkungen auf einzelne Prophetengestalten und sonstige Charismenempfänger des AT lag ja doch auch schon den prophetischen Voraussagungen einer schrankenlos allgemeinen Mitteilung von Geistgaben im Neuen Bunde letztlich zu Grunde, von denen Petrus am ersten christlichen Pfingstfest die aus Joel angezogen hat[28].

4. Das Dynamische in der metaphysisch-theologischen Spekulation der Philosophie. Sieht man sich in dem ausgezeichneten Index von Diels-Kranz zu den Vorsokratikern nach Vorkommen des Wortes *δύναμις* um, so ist man überrascht, daß wohl die weitaus größte Mehrzahl der Vorkommen auf die Atomistiker, vor allem auf Demokrit, und darüber hinaus noch auf medizinisch-physiologische Schriftsteller entfällt. Es handelt sich also um *δύναμις* als kreatürliches Vermögen mannigfacher Art[29]. Natürlich ist das Interesse dafür verbunden mit einem Fragen nach Gründen, aber es ist nicht notwendig ein solches nach den letzten Gründen, das in die Nähe des Gottesbegriffs führen

[27] Innerhalb des in voriger Anm. angeführten Stellenzusammenhangs selbst, wo Jeremias das ihm Widerwillige seiner Berufung so offen verrät, bekundet er doch wieder sein Vertrauen auf Jahwe, dem er seine Sache, die Ausrichtung des prophetischen Auftrags allen Feinden zum Trotz, restlos anheimgestellt hat (20, 11—13).

[28] Joel 3, 1—5 = Apg 2, 17—21.

[29] Auch das einzige aus den erhaltenen Fragmenten des Parmenides gebrachte Beispiel des Index ist von solcher Art.

könnte[30]. Gott und die Religion wird ja bei solchem Forschen auch selbst dann noch nicht ernsthaft berührt, wenn sich der Philosoph zwar um Fragen der Ganzheit kümmert, aber dabei noch vor einer letzten Stufe halt macht und sich um wesentlich physikalische Welterklärung bemüht[31]. Erst dann wird Religion, und zwar positiv-bejahend, mitbetroffen, wenn besonders helle Geister der Antike wirklich nach den letzten Gründen des Seins und Geschehens fragen und dabei entschlossen hinter das äußere, physikalisch-materielle Erscheinungsbild der Welt vorstoßen. Es tritt dann notwendigerweise, wie immer wenn sich der Mensch in der Gottesfrage der Wahrheit annähert, eine positive objektive Berührung mit Offenbarungsglauben ein — was aber noch lange nicht besagt, daß sie sich auch zu einer subjektiven, d. h. bewußt erkannten und gebilligten, erhebt. Das würde auf jeden Fall eine wenn auch nur indirekte Bekanntschaft mit der Offenbarung eines der beiden Testamente voraussetzen. Eine wenigstens objektive Annäherung an das Gottesdenken der Offenbarung vollzog sich im Raum der Antike innerhalb der Philosophie in einem sehr langsamen Anstieg, dessen Hauptstufen die Namen Anaxagoras und Parmenides bezeichnen (man kann auch Heraklit hinzunehmen)[32]. Sie erklomm ihre Höhe in der klassischen Zeit mit Sokrates, Plato und Aristoteles. Obwohl für die beiden letzteren eine gewisse

[30] Die ältesten griechischen Philosophen suchen weniger die Urkraft als den Urstoff. Bei genauerem Zusehen wird man aber sagen müssen, daß sie in den verschiedenen *ἀρχαί* = Urgründen, die sie aufstellten, zugleich ein dynamisches Element fanden. Wenn Thales auf das Wasser riet, so hat er dabei den gemeinmenschlichen Gedanken von der befruchtenden und belebenden Macht des Wassers vor Augen. Noch deutlicher schaut das Dynamische aus dem von Heraklit aufgestellten „Urstoff", dem Feuer, heraus.

[31] Den gesamten Sprachgebrauch der Vorsokratiker hat J. Souilhé in seiner (in der Sammlung Collection historique des grands philosophes, Paris 1919, erschienenen) Arbeit „Étude sur le Terme *Δύναμις* dans les Dialogues de Platon" genau untersucht (31—69). Das Wort hat schon technisch-spezialisierte Bedeutung: „Dans les traités de la collection hippocratique, dans ceux surtout où l'influence des idées cosmologiques des premiers physiciens est particulièrement manifeste, le terme *δύναμις* désigne la propriété caractéristique des corps, leur coté extérieur et sensible, celui qui permet de les déterminer et de les spécifier" (55f). Die eigentlichen Sophisten sind dann auf der Linie der Technisierung des Wortes noch weiter vorangegangen. Es kann als ein die Natur bestimmendes Kennzeichen geradezu für *οὐσία* stehen oder auch die konkreten Gegenstände selbst bezeichnen (70).

[32] Schon seine bekannte Kritik an der Volksreligion, besonders dem Dionysoskult, aber auch an manchen angesehenen Philosophen wie Pythagoras und Xenophanes zeigt seine religiöse Unabhängigkeit. Die Fragmente verraten freilich mehr die Spannungen seines Denkens, aber es ist möglich, daß mehr an innerer Einheit bei ihm vertreten war, als uns heute feststellbar ist. Einen Versuch zur Rekonstruktion seiner Religion unternahm Clémence Ramnoux in ihrer sehr gelehrten, aber kritisch aufzunehmenden Sorbonne-Diss. „Vocabulaire et structures de pensée archaïque chez Héraclite" (1959) in der Conclusion unter den bemerkenswerten Teiltiteln „Le problème du monothéisme" und „Le sens du dieu" (in beiden Teilen spielt die Hauptrolle das Fragment 108: Das Weise ist etwas von allem Abgesondertes). Die Verfasserin beruft sich (378) auf Fraenkel, demzufolge die Gottesanschauung Heraklits darauf hinauskommt, daß Gott ein Wesen sei, das unaufhörlich die Wandlungen des Lebens durchmacht. Also ein starker Dynamismus, aber im pantheisierenden Sinne.

Fühlung mit dem alttestamentlichen Gottesbegriff ernstlich in Frage kommt[33], kann man doch auch hier nur von einer Koexistenz von Anschauungen sprechen, die teilweise dem Offenbarungsgut recht nahekommen. Uns geht nur das im Zuge dieser Entwicklung aufscheinende Verständnis für die Machtseite des Gottesbegriffs an.

Anaxagoras hat als Entdecker der ἀρχή-Stellung des Nus das bekannte hohe Lob durch Aristoteles im geschichtlichen Eingang seiner Metaphysik gefunden[34]. Mag er auch formell nur die Ordnung des Kosmos auf einen gewaltigen Geist ausgesprochen haben — auch damit war ein von der damaligen Volksreligion verschütteter Bereich göttlicher Machtbetätigung neu vor den Blick geschoben.

Den Parmenides hat Plato einmal den Ehrwürdigen und Gewaltigen genannt[35]. Der Eleate hat die Untersuchung der Erklärung des Vielen in der Welt, mit dem sich im Grunde die ganze damals geistig interessierte Welt, die Sophisten nicht ausgeschlossen, befaßt haben[36], durch Aufrichtung einer Philosophie des Seins gewaltig nach vorn geschoben und auch das einzige Mittel, das für dieses Ringen um die Überwindung des Mythos zur Verfügung stand, die Dialektik, außerordentlich gefördert. Die idealistische Haltung Platos ist ganz offenbar nicht Sokrates allein, sondern auch Parmenides stark mitverschuldet. Aber die abstrakt-begriffliche Weise der Erarbeitung der letzten Einsichten, die sich als machtvolle Ideen dem Geist darstellten, als das Sein gegenüber dem Werdenden und das Eine gegenüber dem Vielen, ließen es auch noch bei Plato kaum oder nur sehr schwach zu einer personalen Ausgestaltung des Eingottbegriffes kommen. Das aber hätte vorausgehen müssen, wenn eine Eigenschaft wie die freie personale Allmacht als Wesensattribut des letzten Grundes hätte aufleuchten sollen. Daß indes Plato diesem Ziel schon recht nahe gekommen ist, ist bekannt.

Die platonischen Ideen, die unsichtbaren Urbilder des im landläufigen Sinn des Wortes Realen, sind zugleich wirkliche Formkräfte, und die Ur-Idee des Guten, die das Reich der Ideen bekrönt, ist eigentlich als die Gottheit und natürlich auch mit Personalität begabt vorzustellen[37]. In seinem Alterswerk, dem Timäus, hat Plato ein Bild vom Hervorgang der Welt entworfen, das sich in einigen Stücken merkwürdig mit dem Schöpfungsbericht der Bibel berührt[38]. Hier führt er den Demiurgen ein, einen „zweiten Gott", der im Auftrag des ersten Gottes und auf ihn blickend, also nach seinem Bilde, die Welt formt. Wenn Plato ihr als Ganzheit meint eine Seele geben zu müssen, so ist das eine

[33] Wegen der bekannten, vielumstrittenen Nachrichten über ihren Verkehr mit Orientalen.

[34] Vgl. auch das Lob des Plato: Phaedo 97B (= n. 47 p. 19 Diels-Kr. II).

[35] Im Theätet 183c.

[36] Zu diesen Tatbeständen vgl. J. Wahl, Étude sur le Parménide de Platon (Paris 1926), im Abschnitt „D'Anaxagore aux sophistes et à la philosophie socratique" (53ff).

[37] Vgl. dazu W. Pohl, Die Synthese der platonischen Ideenlehre u. der aristotelischen Formenlehre (Vortr. u. Abhandl. der Österr. Leo-Ges. 36), Wien 1934. Daß es eine sehr schattenhafte Personalität ist, darüber besteht Übereinkunft.

[38] Auf die wichtigsten Einzelheiten wird im obengenannten Vortrag von W. Pohl hingewiesen (vgl. S. 5f mit dem dort angegebenen Quellennachweisen).

Anerkennung der in der sichtbaren Schöpfung waltenden Gesetzmäßigkeit, aber eine Lösung in stark mythusgebundener Form.

Etwas anderes als dieser Beitrag Platos zur Sachfrage des Vorhandenseins einer allmächtigen Ursache des Weltganzen ist seine Bemühung um das philosophische Verständnis der Kategorie *δύναμις*. Darüber bietet die schon genannte Sonderuntersuchung von Souilhé eine wohl abschließende Unterrichtung[39]. Was das metaphysische Verständnis des Kraftbegriffs als solchen angeht, so bedeutet jedoch innerhalb des Griechentums erst Aristoteles mit seinen klaren Unterscheidungen den ersten, sofort freilich ganz großen Höhepunkt, den namentlich die um das Aristotelesverständnis verdiente kaiserzeitliche Philosophie als solchen auch anerkannt hat[40]. Das monotheistisch ausgerichtete Gott-Erkennen der Antike verdankt dem scharfen Blick des Aristoteles für das Wesen des Bewegungsvorgangs und für sein Gebundensein an eine Bewegungskraft das Entscheidende. Es war in der Tat objektiv gesehen eine hohe Annäherung an die Vorstellung des unveränderlichen und doch schaffenden, ja immerzu tätigen Gottes der Offenbarung, die Aristoteles mit dem Ergebnis seines Gedankengangs, daß es einen unbewegten Beweger geben müsse, erreicht hat. Daß er dann vor der Deutung des näheren Wie der Einwirkung dieses letzten Bewegers auf die sich bewegenden Wesen stillstand und sich mit dem Satz begnügen zu können glaubte: „Er, der Beweger, bewegt nur, indem er sich liebend begehren läßt"[41], wird man ihm verzeihen. — Aber man sieht an eben dieser

[39] Die kosmogonische Spekulation des Timäus führt Plato zu einer Unterscheidung von drei *εἴδη*. Die Fragestellung und ihre Beantwortung, mit der er über das dritte *εἶδος* in 94 A zu spekulieren anfängt, sei hier angeführt als ein bezeichnender Beleg für die bildhafte Weise des Philosophen, sich durch einen Vergleich aus dem Biologischen voranzuhelfen. Die Frage lautet: *τίν' οὖν ἔχον δύναμιν κατὰ φύσιν αὐτὸ ὑπολητέον*. Die Antwort: *τοιάνδε μάλιστα, πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτήν οἷον τιθήνην*. In der Frage scheint *δύναμις* zwischen ‚Begriffsgehalt' und Wirkmacht zu schillern. Die Antwort beschreibt klar die Wirkmacht. Ein einziges solches Beispiel zeigt, mit einem wie reich differenzierten und gleichzeitig geistig hochgelegenen Gebrauch von *δύναμις* das Christentum zu rechnen hatte. Zum Nachleben dieser Definition in der Kaiserzeit vgl. E. Elorduy, Ammonius Sakkas I (Oña 1959) 130. Der Verf. erlaubt sich für die näheren Einzelheiten der Weltdeutung des platonischen Timaios auch kurz auf seine Ausführung in „Der christliche Glaube u. d. altheidnische Welt" I (Leipzig 1935), Kap. II zu verweisen.

[40] Bei Plato ist der philosophische Sinn des Wortes so festgelegt: die das Wesen, das Sein offenbarende Eigenschaft. Das kann sowohl eine aktive wie eine passive (z. B. die Widerstandsfähigkeit) sein. Man begreift das Interesse des Philosophen der Allgemeinideen an diesem Begriff. Er erlaubt die Klassifikation der Dinge (160). Das Wort kann stehen für Prinzip des Handelns und das Handeln selbst (150f). Die *δύναμις* wird aber vom Wesen scharf auseinandergehalten (155). Von hier aus erklärt sich eine gewisse Freundschaft für die besonders bei Orphikern beliebte Namenspekulation. Der Name gilt ja vor allem auch als wesenserschließend (162ff). Eine wichtige Bedeutungslinie läuft zu *δύναμις* = Fähigkeit (Organ), wobei aber doch auch wieder ein Unterschied gemacht sein kann zwischen *δύναμις* als Organ selbst und als Betätigung oder Leistung des Organs (165).

[41] Man hat sich seit Aristoteles in der Antike an die Anerkennung der Begriffsfolge Wesen (*οὐσία*), ruhende Kraft (*δύναμις*), Kraft im Zuge des Handelns

näheren Erklärung des Wie doch sofort die gewaltige Verkürzung seiner Vorstellung vom göttlichen Wirken gegenüber dem biblischen Gottesdenken, wo man sich ja die Beteiligung Gottes beim Spiel der natürlichen und geschichtlichen Kräfte ganz anders, viel ernsthafter und viel mehr in die Tiefe reichend vorstellt, wenn man es sich auch auf anthropomorphistische Weise zu verdeutlichen sucht — ein Verfahren, dessen Vorzüge übrigens einer hohen Verlebendigung des Bildes dienen, während die Gefahren, die bei unvorsichtiger Deutung dieser Sprechweise für die Erfassung der Geistigkeit Gottes tatsächlich entstehen könnten, durch die anderweitig dafür gebotenen Sicherungen, die im Ganzen der Religion fest verankert sind, gebannt bleiben.

Die von Aristoteles erklommene, noch nicht den erreichbaren Gipfel darstellende Höhe philosophisch möglicher Gotteserkenntnis ist anscheinend nicht einmal als theoretische Einsicht von Aristoteles selbst zielklar und bestimmt festgehalten, geschweige denn praktisch zur Grundlage eines religiösen Lebensaufbaus genommen worden[42]. Daraufhin darf man es antik-heidnischen Zeitgenossen und Nachfahren, die von seinem philosophischen Blitzgedanken erfuhren, und erst recht den Nachfolgephilosophen kaum sehr übel nehmen, daß auch sie die Bedeutung der großen Erkenntnis nicht durchschauten. Jedenfalls, kaum war durch Aristoteles die oberste Kraft, die alles bewegt, über die Welt emporgehoben und personal verselbständigt (aber nicht im Sinne einer bloßen Personifikation, sondern einer wirklichen personalen Lebensmacht)[43], als auch schon der pantheisierende Zug des griechischen Geistes wieder Oberwasser gewann. Sehr stark davon durchformt erweist sich das Denken besonders jener Philosophie, die im geschichtlichen Umraum der neutestamentlichen Offenbarung die Führung einnehmen sollte, nämlich der Stoa. Damit kommt die Durchmusterung des antiken Gedankenvorrats auf die in ihm antreffbaren Hauptvertretungen eines religiös betonten *δύναμις*-Begriffs bei jener Geistesmacht an, die sich dem Blick des jungen Christentums doch wohl ohne Frage als die am meisten achtunggebietende und einflußreiche darbot. Die Grenzen, die unserer Unterrichtung gerade hier notwendig gesteckt sind, wurden in der Einführung offen bezeichnet. Die Kluft zwischen der Stoa und den beiden sokratischen Hauptabzweigungen, dem Platonismus und Aristotelismus, in der Grundhaltung gegenüber der Frage nach dem letzten Weltgrund ist außerordentlich tief. Die Richtung der beiden genannten großen Vorgängersysteme ging allen Schwankungen zum Trotz auf Anerkennung einer transzendenten Ursache. Bei der Stoa geriet der Begriff der letzten dynamischen Ursache alles Seins und Werdens

(*ἐνέργεια*) und Werk (*ἔργον*) gewöhnt. Doch kann die Reihe auch auf den Dreier Wesen, Kraft, Leistung (*οὐσία — δύναμις — ἔργον*) vereinfacht auftreten.

[42] *Κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον*; Met. XII 1072 a und b.

[43] Nach dem Aristoteleslesebuch von W. Jaeger, mit dem die neue Periode der Aristotelesforschung eingeleitet worden ist, müßte man ja wohl überhaupt schließen, daß der religiöse Schwung des jungen Aristoteles größer gewesen ist als der des späteren.

wieder gänzlich in den Ring des innerkosmisch eingegrenzten Weltbildes, um (wenigstens soweit sich das geschichtlich überprüfen läßt) nur bei einzelnen bedeutenderen Vertretern der Schule[44] die Fessel zu sprengen und den Blick für eine transzendente Spitze des Seins und der Macht freizugeben.

Im übrigen verkörpert die Stoa mit ihrer Lehre vom alldurchwaltenden feuerhaften Geisthauch ohne Frage einen achtungswerten Versuch, Nächst- und Fernursachen alles Geschehens, des mechanisch-physikalischen wie des vitalen, und was dieses Vitale angeht, mit Einschluß, der sublimsten Erkenntnis- und Strebe-Vorgänge[45], als ein innerlich zusammenhängendes System von Kräften zu begreifen. Die mit Anaxagoras über Sokrates durch Aristoteles erreichte Höhe der Spekulation verrät sich immer noch. Denn ohne Frage stehen an der Wurzel dieses stoischen Gesamtentwurfes richtig empfundene Einzelgedanken über die von der letzten Ursache unabtrennbare, alles Geschehen erfassende Macht und über die Abhängigkeit aller geschaffenen Vorgänge von dieser obersten Ursache, diese Vorgänge, wie gesagt, restlos allgemein genommen, bis zum letzten Winkel auch der geistigen Betätigungen des Menschen[46].

Wenn die Stoa wenigstens durch die Ausstrahlung ihres Systems in das volkstümliche Denken hinein gewisse Formulierungen der alttestamentlichen Weisheitsbücher über die göttliche Dynamis mitveranlaßt und auf diesem Umwege auch auf die neutestamentliche Sprache Einfluß gewonnen hat, so muß das System auf jeden Fall in seiner führenden Gedankenlinie über die geheimnisvollen Urkräfte, von denen der Kosmos durchwaltet sei, auch einzelne bleibend wertvolle oder wenigstens anregende Elemente enthalten haben[47]. Der gesucht antithetische Parallelismus bestimmter Wendungen der Sapientialliteratur zur Stoa hin bedeutet nichts Geringeres, als daß ihre inspirierten Verfasser, die ein offenes Auge für die Begegnung von geoffenbartem Gottesglauben und philosophischem oder halbphilosophischem Denken der Umwelt hatten, von der stoischen Gesamtvorstellung eines kosmischen Pneuma von dynamischer Wesensart doch irgendwie beeindruckt waren.

---

[44] Das folgt aus den Attributen, die Aristoteles ihm beilegt, besonders aus der Benennung *νόησις νοήσεως* (Met. XII, 9 1074b, 35). Zum ganzen W. Pohl a. a. O. 11.

[45] Um von dem von Paulus angezogenen Gottesbild des frühen Popularstoikers Arat zu schweigen: in der Mittelstoa bes. Kleanthes und wohl bis zu einem gewissen Grade auch Posidonius. Bei den römischen Stoikern ist wenigstens eine nach Anerkennung einer transzendenten Spitze strebende, aber kaum je wirklich zum Ziele kommende Richtung festzustellen (vgl. unten zu Epiktet).

[46] Das ist gegeben mit der konsequenten Haftbarmachung des kosmischen *πνεῦμα* für alle dynamischen Vorgänge, weshalb diesem *πνεῦμα* ja auch notwendig geistige Eigenschaften zugebilligt werden mußten, woraufhin freilich das Problem um so dringlicher werden mußte, warum es dennoch im letzten Grunde materiell vorzustellen sei.

[47] Dies letztere, die Einbeziehung auch der geistigen Vorgänge in das System steht wissenschaftlich fest.

Einer Überschätzung des damit gegebenen Befundes, d. h. der Gefahr daraus die Folgerung abzuleiten, die alttestamentlichen Weisen seien dadurch in geistige Abhängigkeit von der Stoa geraten, wird man von vornherein entgehen, wenn man folgendes beachtet: Es kommt nicht darauf an, bei welchem der beiden geistigen Bereiche, dem der biblischen Offenbarung oder dem der stoischen Philosophie (mit ihren kulturellen Ausstrahlungen) man rein äußerlich gesehen das höhere Maß einer Verwendung des Wortfeldes der Dynamis oder auch, was mehr besagt, die größere Aufmerksamkeit für den wirklichen dynamischen Einschlag innerhalb des naturhaft Seienden antrifft. Man muß vielmehr die beiderseitige Art der ganzen Einordnung der *δύναμις* und den mit dem Wort jeweils verbundenen Sinngehalt beachten (zumal der Begriff der *δύναμις* aufseiten der Stoa wesentlich im Funktionsgesamt des Pneuma verwirklicht gesehen wird, das mit besonderen Worten umschrieben wird).

Auf der Offenbarungsseite, vor die uns die Sapientialliteratur stellt, wurzelt alle Dynamis in Gott. Gott weist und lebt vor aller Weltentstehung und damit vor aller Zeit. Nachdem die Welt einmal geschaffen ist, ist er zwar auch in der Welt, wird aber von ihr nicht eingeschlossen. Dieser weltimmanente und doch die Welt zugleich transzendierende Gott entnimmt den Vorräten seiner Allmacht, im Werk der Menschwerdung aber auch noch aus einem viel persönlicheren Bereich, dem seiner eigenen göttlichen Existenz, die Mittel und Kräfte, mit denen er eine zerfallene Weltordnung neu aufbaut, sie in der Person seines Sohnes durch die Geschichte voran trägt und sieghaft ihrem Ziele entgegenführt. Auf der Seite der stoischen Weltansicht findet man die Kraft zwar auch am Ausgang des großen kosmischen Geschehens, ja am Ausgang alles welthaften Seins, aber als darin einbegriffen. Die Stoa anerkennt ja keinen außerkosmischen Gott. Durch die Verlegung des dynamischen Urantriebs jeder Entwicklung in den Kosmos selbst als einen Hervorgang aus dessen geheimnisvoller dynamischer Innenseite erzielt die Stoa zwar eine für den oberflächlichen Blick eindrucksvolle Vereinfachung und damit eine gewisse Übersichtlichkeit des Weltbildes. Aber ganz abgesehen von dem inneren Widerspruch einer ruhelosen Bewegung als Urgrund des Seienden, den schon Aristoteles erkannt hatte, ging der Primat des Geistigen und damit auch des Ethisch-Religiösen in diesem pantheistischen Dynamismus, bei dem alles Geschehen zwangsgesetzlich auf eine Ebene zu stehen kam, unwiderbringlich verloren. Dies trotz der aufrichtigen Sonder-Anteilnahme, die gerade die Stoa allen Fragen der Anthropologie und damit auch dem Felde der Erkenntnis- und Willensbetätigungen und den ethischen Entscheidungen widmete.

Das Erscheinungsbild der Stoa im Rahmen der Geisteslage der Umwelt des NT ist schon nach dem bisher Gesagten, gerade unter dem Blickpunkt der *δύναμις*, von solcher Bedeutung, daß es sich lohnt, sowohl der Entstehung der Lehre wie ihrem eigenen Sinn noch nähere Aufmerksamkeit zu widmen, dies auch um die Gesamtstellungnahme Pauli zur heidnischen Popularphilosophie seiner Zeit zu verstehen. Er hat sich darüber im ersten Brief an die Korinther ausgesprochen, in deren städtischem Unterrichtswesen die Stoa gewiß stark vertreten war.

Außer in den Fehler der Welt- und Naturvergötterung, den schon der alttestamentliche Weise, später dann Paulus so unverzeihlich finden[48], ist sodann diese stoische Einheitsschau alles Geschehens, die das Denken der hellenistischen Umwelt des Neuen Testamentes so weithin beherrscht, auch noch tief in die Unzulänglichkeit des damaligen Naturverständnisses verstrickt. Denn sie setzt (was in dieser Weise von der Bibel durchaus nicht gilt)[49] das damalige

[48] Röm 1, 18f und die Par. aus Sap.

[49] Die Bibel spricht ja von Erde und Himmel nach dem Weltbild der Anschauung, das auch unsere heutige Sprechweise noch bestimmt und die Sprechweise

Naturverständnis als wirkliches Teilgut ihrer Lehre voraus. Es ist sogar eine der Hauptabsichten, die naturwissenschaftlichen Zeitanschauungen, deren Vorläufigkeit sie in ihrem ganzen Umfang nicht ahnt, philosophisch durch eine Erklärung bis in letzte Tiefen hinab zu unterbauen, wodurch sich diese zeitbedingten Ansichten notwendigerweise zu einer ebenso begrenzten Weltanschauung entfalten. Man beschränkte sich beim Forschen nach den letzten Erklärungsgründen auf das Innerweltliche und dessen Eigendynamik und suchte ihm in dem rein philosophischen Postulat des alles durchdringenden Pneuma, das zwar stofflich vorgestellt, aber doch auch für die Erklärung der Weltordnung bis hinauf zu der Gesetzlichkeit der geistigen Vorgänge beansprucht wurde, eine letzte Spitze und einen inneren Zusammenhalt zu geben. Damit wurde zwar eine scheinbar restlos in sich geschlossene Einheit des Weltbildes erzielt, und diese Geschlossenheit war es in erster Linie, die das Berückende an diesem dynamistischen Monismus der Stoa darstellte. Der scheinbare Vorzug war aber nach einer doppelten Hinsicht teuer erkauft, nämlich sowohl was den metaphysischen Grundgedanken des Systems angeht, wie auch hinsichtlich der zu seinem stofflichen Aufbau verwendeten naturwissenschaftlichen Ansichten (von denen übrigens auch die ganz und gar zeitbedingten Unterlagen für die oberste Kraft, das kosmische Pneuma, entnommen waren).

Die Urkraft ist in die Welt selbst einbezogen und wird als deren bleibender, alles Sein und alles Geschehen immer wieder aus sich herausgebärender Grund verstanden. Da gleichzeitig der große Kräfteablauf kyklisch-wiederkehrend vorgestellt wird, verbleibt diesem dynamischen Urgrund nicht einmal die Freiheit[50]. Darum entfällt gerade für das Gebiet, auf dem Paulus die *δύναμις* Gottes als geschichtlich tätig sichtbar zu machen weiß, nämlich für das der freien herrscherlichen Heilsplanung, jede Entsprechung auf der stoischen Seite. Die Stoa ver-

---

aller Menschen bis zum Untergang der Welt bestimmen wird, was K. Jaspers in seiner Auseinandersetzung mit R. Bultmann, Die Frage der Entmythologisierung (Kerygma u. Mythos III), mit Recht als für die Berechtigung der biblischen Rede geltend gemacht hat. Die gerade wegen des Anschlusses der Bibel an das Weltbild der Anschauung recht starke Berührung mit dem stoischen Weltbild kommt, was die positive Seite der Tatsache angeht, unten zur Sprache.

[50] Natürlich war es etwas anderes, dieser sicher unweigerlichen Folgerung der stoischen Grundgedanken theoretisch anzuhangen, und sich auch in der Praxis des Lebens daran zu halten. Der stoische Weltdeterminismus kam ja scharf in Widerstreit mit der nun einmal im Selbstbewußtsein erfahrungsmäßig greifbaren Tatsache der eigenen Willensfreiheit. Und wenn man, wie es die Stoa tat, die ordnende Betätigung des Weltpneuma oder Weltlogos als das nachzuahmende Vorbild für die Eigenbetätigung der höheren Kräfte des Menschen hinstellte, so ergab sich eigentlich als logische Gegenforderung die Notwendigkeit, sich auch das Handeln des Weltgrundes als frei zu denken. Hier lagen also innere unlösbare Widersprüche des herrschenden philosophischen Determinismus für jedermann greifbar zutage. Das konnte für die neutestamentliche heidnische Umwelt wenigstens den Gewinn abwerfen, daß die Problematik dieser letzten Zusammenhänge zwischen menschlichem und göttlichem Handeln auch in ihr lebendig blieb. Der Determinismus rieb sich so stark mit der Erfahrung, daß eine volle subjektive Sicherheit über die deterministische stoische Weltauffassung im Grunde doch schwer möglich war. Es blieb ein heimliches Hoffen auf ein freies Sich-Neigen Gottes zum geschichtlichen Menschen zugänglich.

schleiert jedoch diesen Mangel, indem sie von nichts häufiger spricht[51] als von der ordnenden und alles vorsehenden *πρόνοια* des Weltgrundes, und hier lag auch wirklich der ständige Anstoß, die Starrheit des letztlich deterministischen Allgotts zu überwinden und sich zum Ansatz einer freien personalen göttlichen Ordnungsmacht aufzuschwingen, die dann notwendig als Person vorzustellen war. Wenn das in der langen Geschichte der Stoa besonders um die Zeitwende von einzelnen erreicht scheint, so muß man doch in jedem Falle genau zusehen, um sich nicht durch die Umschreibung der Betätigungsweise des Weltgrundes, die notwendig personal klingt, da es sich um ordnende und bestimmende Funktionen handelt, dazu verleiten zu lassen, daß man das vielfach bloß Metaphorische dieser Sprechweise übersieht und den darunter verborgenen kühlen Abstand von einer Anerkennung der Personalität dieser Universalmacht nicht mehr merkt.

Man kann den sehr offenen Blick der Stoa für eine universale und auch universal wirksame Weltimmanenz der Gottheit als hohes Verdienst anerkennen, sich aber dabei dennoch wohl bewußt bleiben, daß man diese Gottheit auf eigene Rechnung ins Transzendente umbiegen muß, um eine wirkliche Konkordanz zum personalen Gott der Offenbarung hin zu gewinnen.

Ein paulinisches Zitat aus einer stoischen Schrift, das in Apg 17, 28 angezogene Wort aus den Phainomena des Arat: „Denn wir sind ja auch seines Geschlechtes", beweist, daß auch der Apostel wohl wußte, daß sich die Stoa wenigstens in Einzeläußerungen des einen oder andern ihrer Vertreter zu einer wirklich offenbarungsnahen Wertung des Verhältnisses Gottes zur Welt und zum Menschen emporgeschwungen hatte. Das Bedenkenerregende an der stoischen Weltverknüpfung der Gottheit lag darin, daß es erlaubt, ja vom System her eigentlich gefordert war, sich die Welt selbst ihrer stofflichen Grundlage nach als ebenso ewig vorzustellen wie die in ihr wirksame pneumatische Macht. Im Fall des Zitats aus Arat, das unmittelbar die Linie vom Weltgrund zum Menschen zieht, lag die Sache insofern günstiger, als der Dichter die von Paulus ausgehobene Wendung innerhalb eines hymnisch gehobenen Bekenntnisses vorbrachte, also für seine Person und für diesen Augenblick seiner betenden Haltung wenigstens sich das angeredete Gegenüber auch als Person und damit als weltüberlegen vorstellte.

Schon bei dem Mittelstoiker Kleanthes findet man einen wirklich als Gebet gestalteten Hymnus auf den Zeus der Volksreligion, der im stoischen Sinn zum Weltgrund aufgehöht ist. Einen offenbarungsgläubigen Juden vorchristlicher Zeit, dem dieses Gebet zu Gesicht kam — und solche Juden hat es ohne Frage nicht wenige gegeben — durfte das als eine ganz auffallende Annäherung an jene Stellungnahme zu Gott vorkommen, die Vernunft und Gewissen (auch abgesehen von den Selbstbekundungen Gottes in der außernatürlichen Offenbarung im Laufe der Heilsgeschichte) vom Menschen fordern.

Die Gleichsetzung des obersten Weltprinzips mit Zeus verfügte über einen religionsgeschichtlichen Berechtigungsschein, den Kleanthes nur instinktiv ahnen konnte (z. B. auf Grund des verhältnis-

[51] Es genügt zur Vergewisserung ein Blick auf den Index von H. v. Arnim, Vet. Stoic. Fragm.

mäßigen Hochstandes des archaischen Zeusbildes, selbst noch bei den alten Epikern). Es sind vor allem die indogermanischen Rückverbindungen, die den Zeustyp des Anfangs wirklich als einen Hochgott vom Rang fast einer Eingottstellung erweisen. Andere Gleichsetzungen von Gestalten der griechischen Götterwelt, die die Stoiker vornahmen, liefen zu kosmischen Einzelgegebenheiten und Kräften. Diese Götterdeutungen waren echtes zeitbedingtes Schulerzeugnis. Man hatte das zutreffende Bewußtsein, daß das Gemisch naturwissenschaftlicher und metaphysischer Weltdeutung, mit Hilfe dessen man das Weltganze samt dem darin beobachteten oder vermuteten Kräftesystem geistig zu meistern glaubte, von der hergebrachten mythologischen Religion sehr abwich, die immer noch nicht allein durch Herkommen, sondern (wenigstens was das zugehörige religiöse Brauchtum anging) auch gesetzlich geschützt war. Man suchte demgemäß die eigene Weltdeutung dieser Religion (bei der ja die Erkenntnis- und Bekenntnis-Seite die schwächste war) irgendwie gleichzuschalten, und wendete zu diesem Zwecke das bekannte Verfahren der allegorischen Deutung der Namen und Gestalten der Götter an, wobei man notwendigerweise vielfach bei ganz wunderlichen Aufstellungen landete.

Die aufgeklärten Stoiker der gebildeten Schichten stand solchen Gleichsetzungen freilich mit vornehmem Vorbehalt gegenüber[52]. Das Gemeinschaftserzeugnis von Schlüssen ohne Grundlage und eines ungeregelten Forschungstriebes durchschauten sie wohl. Sie werteten es als unterhaltliches Geistesspiel[53]. Aber da war doch auch die Schicht halbgebildeter Menschen ohne eigenes Urteil. Auf sie wirkte diese naturwissenschaftlich-mythologische Theologie der Stoa anders. Sie wurden dadurch immer noch mit geistigen Banden, die den Anschein boten, als seien sie wissenschaftlich gerechtfertigt, am sonst überholten mythischen Weltbild irgendwie festgehalten.

Mit den Hinweisen auf alttestamentliche Wortberührungen mit stoischer Sprache und auf das Pauluszitat der Areopagrede ist schon Quellengut greifbar geworden, das in das innere Verhältnis der geistigen Welt des späten Alten und des eben begonnenen Neuen Testamentes zur theologisch-dynamischen Welterklärung der Stoa etwas hineinleuchten kann. Die Beobachtungen verlangen eine Ergänzung nach einer doppelten Seite, in deren Zuge man auf etwas weniger positiv lautende Feststellungen geführt wird. Zunächst: Gerade der Typ offenbarungsgläubiger Menschen, wie ihn die alttestamentlichen Weisen und der Apostel Paulus darstellen, Menschen also, die gleichzeitig auch für die Werte hellenistischer Weltanschauung geöffnet sind und ihnen zum wenigsten hohe Aufmerksamkeit widmen, weichen jeder in Wissenschaft oder Philosophie führenden Erörterung über Wesensart und innere

[52] Sofern man den meist recht naiven Etymologien der Namen historischen Erkenntniswert zuzubilligen geneigt war (wie das tatsächlich der Fall gewesen ist), mochte man diese Deutungen auch ernster nehmen.

[53] Außerdem wohl auch als einen Weg, „dem Volk die Religion zu erhalten" — denn diese Devise moderner rationalistischer Staatslenker seit der Aufklärungszeit zog auch schon damals. Die ganze Dreiteilung der Religion, die der Mittelstoiker Panaitios aufgebracht hatte (*religio philosophica, mythica et civilis*) verrät schon etwas von dieser Gesinnung.

Verbundenheit der kosmischen Kräfte als solcher glatt aus. Sie lassen sich darauf grundsätzlich nicht ein. Das bedeutet nur: Der Stoff liegt abseits von ihrer rein religiösen Aufgabe, die sie (das gilt wenigstens für die Apostel) vollkommen und ganz beansprucht. Dieses Schweigen läßt aber Raum dafür, daß sich dieser Typ von Menschen in einem nicht unwesentlichen Punkte mit den Stoikern übereinstimmend wußte. Es war dies das Weltbild der Anschauung. Auch das sogen. wissenschaftliche Weltbild der Stoa war weiter nichts als dessen Aufhöhung, ohne wesentliche Veränderung der Grundlinien. Das stoische und überhaupt das dieser Periode der Antike gemeinsame Weltbild unterschied neun Sphären, deren oberste, d. h. die der Fixsterne, die übrigen, d. h. die der Planeten umfaßt, mit der Erde als ruhender Mitte. Nur daß der Stoiker die oberste Sphäre als den Bereich des Vollkommenen ansah, wie denn der spätere Neuplatoniker sie in engste Nähe zu dem ‚Einen' und ‚Guten' rückte, nach dem Vorbild schon des Timäus. Eine Übereinstimmung mit dem Weltbild der Bibel, die die Anschauung übersteigt, lag darin, daß auch sie, diese antiken Menschen, die Welt als Einheit sahen. Für sie war es eine mathematisch geordnete, kraftdurchwaltete Einheit, während das moderne Weltbild, das sich vor eine unberechenbare Zahl auseinanderstrebender Milchstraßensysteme gestellt sieht, sich (wie man geistvoll gesagt hat) höchstens noch Klassifikation, aber nicht mehr Organisation der großen Gestirnmassen des Welttals zutraut[54].

Das Schweigen der Männer des NT über diese Verdeutlichung des Weltbildes der Anschauung unterstreicht, wie anfangs schon gesagt wurde, daß man ihm, wenn man es auch vielleicht innerlich teilen mochte, keinen theologischen Rang zubilligte. Die biblischen Quellen wenigstens sind durch diese ihre weise Zurückhaltung aber auch ohne weiteres von allem zeitbedingten (und mit der Zeit selbst sogar notwendig vorgegebenen) Einschlag an hypothetischer Naturwissenschaft freigesprochen. Erst recht natürlich sind sie aller mythisierenden Spekulationen ledig, die (wie eben in Erinnerung gebracht wurde) doch auch in der Stoa noch einen bedeutenden Raum einnehmen. Eben in diesen Punkten bewährt sich auch schon die Überlegenheit der christlichen über die stoische oder stoisch beeinflußte dynamische Weltauffassung der Zeit in einer ersten, vorerst zwar nur negativen, deswegen aber doch nicht unbedeutsamen Hinsicht.

Die Selbstabgrenzung des Neuen Testamentes gegen diese damals so bedeutende Kulturmacht des dynamistischen Monismus der Stoa greift jedoch noch tiefer. Sie gibt sich nicht nur kund als eine zwar tatsächlich, aber doch nur stillschweigend eingenommene Haltung, sondern als eine klar ausgesprochene Entscheidung, die das Ergebnis einer bewußt vorgenommenen Prüfung des Sach-

[54] Bemerkenswerte Gedanken über diese Zusammenhänge liest man bei H. Pourrat, Le Sage et son Démon, précedé de Le Démon des Socrate de Plutarque. Trad. de Ed. des Places (Paris 1950) Kap. VII (206ff); dort auch die oben zuletzt gebrachte Formulierung.

verhalts ist. Paulus selbst hat diese Entscheidung vorgelegt, und zwar für alle Gläubigen vorbildlich und verbindlich, in einer bekannten Gruppe von Texten. Da die Texte trotz des vorwiegend Negativen, dem sie Ausdruck geben, doch auch ein positiv gerichtetes Teilurteil über die Philosophie einschließen, sind sie für die Frage einer wenigstens möglichen positiven Anknüpfung der neutestamentlichen Botschaft an das Umweltdenken bedeutsam. Eben darum sind sie aber auch, zumal sich daraus Weiterungen für das Verhältnis von Philosophie und Glauben überhaupt ergeben, sehr umstritten, ein Gesichtspunkt, der freilich hier nicht unmittelbar eigens verfolgt werden soll. Es genügt für den hier beabsichtigten Zweck, den älteren paulinischen Text von 1 Kor 1, 18—25 zur Grundlage zu nehmen[55].

Paulus eröffnet seinen „Kreuzeslogos" von 1 Kor 1, 18—2, 7 mit der Feststellung, daß den Bildungsmächten der Zeit, den jüdischen wie den heidnischen, durch das Christusereignis ein wirklicher Todesstoß versetzt worden sei. In der Tat, um sich den Aufprall des Christusereignisses auf das antike Weltbild und Geschichtsbewußtsein, wie es in der Popularstoa damals maßgebend dargestellt war, etwas genauer zu vergegenwärtigen, genügt die folgende Überlegung:

> Trägerin der bisherigen Versuche, den Monotheismus der Offenbarung an die hellenistische Welt heranzubringen, war die spät-alttestamentlich-jüdische Missionspropaganda gewesen. Schon sie konnte (und ohne Frage war auch das schon eindrucksvoll) den zaghaften griechischen Versuchen, sich an Gott als oberstes Wesen heranzutasten, nicht etwa nur ein „theoretisches" Offenbarungswissen über Gott als Schöpfer der Welt und Herr des Naturgeschehens gegenüberstellen, sondern sie war in der Lage, überdies ein über die ganze Vergangenheit sich hinziehendes Geschichtszeugnis über das Handeln Gottes an Israel und an „den Völkern" vorzuweisen. Für dieses Wichtigste, was sie zu bieten hatte, die geschichtliche Machtbetätigung Gottes, konnte die spät-alttestamentlich-jüdische Missionspropaganda sich aber doch nur auf Tatsachen berufen, die schon seit Jahrhunderten der Vergangenheit angehörten. Die prophetischen Offenbarungen, die ein Hineinhandeln Gottes in die Geschichte bedeuteten, waren ja seit Jahrhunderten erloschen[56].

Paulus trat nun auf mit der Ansage des messianischen Jetzt. Das bedeutete ein Mehrfaches. Zunächst und vordringlich ein schroffes Nein zur stoischen Lösung des kosmologischen und des Zeit-Problems. An die Stelle des kyklischen Ablaufs alles Geschehens hatte die christozentrische Weltdeutung zu treten. Die Tatsache der Zentrierung der Zeit um Christus war freilich nur im Glauben erkennbar. Die „Macht Christi" war gerade an ihren apostolischen Verkündern, und hier bei Paulus vordringlich, durch die Schwachheit verhüllt, und ebenso die Weisheit Gottes durch

[55] Er erfreut sich heute erneut einer hohen Beachtung. Davon gibt außer der Studie von U. Wilckens, Weisheit und Torheit (Tübingen 1959), noch manche andere Schrift oder Abhandlung Zeugnis. Z. B. nimmt die Beschäftigung mit dem Abschnitt auch bei W. Schmitthals, Die Gnosis in Korinth (Göttingen 1958), einen beträchtlichen Raum ein.

[56] Es ist bekannt, daß sich die Rabbinen der Zeit Jesu darüber offen Rechenschaft gegeben haben.

die Torheit des Kreuzes. Aber Paulus war sich bewußt, daß die Zukunft der von ihm verkündeten Wirklichkeitsschau und nicht der der „Weisen und Forscher dieser Welt" gehörte, und er sagte das ihnen und allen, die auf sie hohe Stücke hielten, vor den Kopf (1 Kor 1, 20).

Daß sich Gott in dieser sehr eigenartigen, aber doch auch wieder aufdringlichen Weise geschichtlich zu Wort gemeldet hatte, bestätigte zunächst einmal der Philosophie noch deutlicher, als es die jüdische Missionspropaganda hatte tun können, daß es überhaupt einen handlungsmächtigen Gott gab, der sich sehr ernsthaft um Welt und Menschen kümmerte. Das Mittel, mit dem Gott sich gemeldet hatte, nämlich die den Aposteln zur Verkündung übergebene endgültige Offenbarung, bedeutete zudem die Entsetzung der Weltweisheit aus einem ihr von Gott selbst übergebenen Amt. Es war ja wirklich die von Gott der Philosophie zugedachte (weil mit ihrem Beruf, den Gründen der Dinge nachzugehen, von selbst gegebene) Aufgabe gewesen, der heidnischen Menschheit den Weg zu Gott zu weisen. Nachdem die Weltweisheit hier (aufs ganze gesehen) versagt hatte, schon weil es ihr selbst (wieder aufs ganze gesehen) nicht gelungen war, Gott zu finden, hatte sie sich ganz umzustellen. Sie hatte jetzt zunächst einmal der Pflicht zu genügen, auf die neuen Wege, die Gott zu seiner Selbstkundgabe nun beschritten hatte, gewissenhaft zu achten, d. h. die Aufschlüsse, die Gott durch dieses sein geschichtliches Hineinhandeln und Hineinsprechen in die Welt jetzt, in der „Fülle der Zeit", über sich selbst und seine Heilsabsichten gemacht hatte, aufmerksam zur Kenntnis zu nehmen[57]. Von diesem geschichtlichen Augenblick an war das Offenbarungshandeln Gottes auf einmal viel zudringlicher geworden als vordem. In der Zeit der alttestamentlichen Offenbarung war kein Heide, selbst wenn er deren Echtheit erkannt hatte, verpflichtet gewesen, sich in die damals bestehende Stufe der geschichtlichen Vorbereitung des Heils einzuordnen, d. h. jüdischer Proselyt zu werden. Aber das eben geschichtlich verwirklichte „Handeln Gottes in Christus" (5, 19) zwang auch jeden Heiden, gleichviel welcher Bildungshöhe, an dessen Ohr die Botschaft davon klang, Stellung zu nehmen. Und wenn dieser vom Evangelium in aller *παρρησία* erhobene Anspruch durchaus nicht von allen Menschen, denen er authentisch nahegebracht wurde, positiv beantwortet, sondern gerade von den Vertretern der irdischen Weisheit teilweise geradezu verlacht wurde, so gehörte diese Folgewirkung schon zur *δύναμις* des Evangeliums: Es schied die Menschheit sehr sichtbar in zwei innerlich unerhört weit von einander getrennte Lager (2, 14—16).

Aber immerhin (und das war das Zweite, Positive): Pauli Botschaft griff doch das Suchen der Philosophie an dem Punkt auf, wo es in die Irre gegangen war. Der Apostel verdammte nicht das Suchen selbst, sondern nur die Halbheit der getanen Arbeit, das Steckenbleiben vor der Erreichung des an und für sich sehr wohl zugänglichen Zieles (was dann allerdings mit der Fiktion eines falschen Oberbaues geendet hatte, dem man dem erreichten Einzelwissen gab). Dieses Steckenbleiben benahm dem Bemühen um den Weg bis zu dem Punkt, wo abgebrochen worden war, nicht seinen Wert. M. a. W. die Beschäftigung mit dem Kosmos und seinen Kräften, der die Aufmerksamkeit so beschlagnahmt hatte, daß man auf den entscheidenden Vorstoß zum wahren personalen Urhebergott verzichtet hatte, verfiel dem Verdikt des Apostels keineswegs. Der anerkennende erste Teil der rhetorischen Frage von Weish 13, 9 blieb ungebrochen in Geltung[58].

---

[57] In dieser Ausdehnung darf man die letzte Absicht einer der Schlußmahnungen der langen Darlegung Pauli zu dieser ganzen Frage, das Wort von 1 Kor 3, 18, verstehen: „Wenn einer sich einbildet, er sei ein Weiser in dieser Welt, so möge er ein Tor werden, um ein wirklicher Weiser zu werden!"

[58] Diesen bei der Auslegung oft übersehenen Teilgehalt der Ausführungen hat besonders J. Huby in einer Sonderabhandlung herausgestellt, deren Hauptinhalt er in seinem bekannten Kommentar der Sammlung „Verbum Salutis" zum ersten Korintherbrief bei der Auslegung des Abschnittes zusammengefaßt hat.

Das alles bedeutete eine wertvolle Wegweisung für die Stellung, die ein am Naturwissen der Zeit interessierter Christ zu jener Bildungsmacht einzunehmen hatte, die dieses Wissen philosophisch zu ordnen suchte, und das war wesentlich die Stoa. Paulus hatte nicht Wege zu finsterer und feindlicher Gesamtablehnung, sondern zur Unterscheidung zwischen Brauchbarem und Verfehltem gewiesen. Mit restloser Verdammung hätte der Apostel die gebildeten Schichten ja auch nur unnütz vor den Kopf gestoßen. Dazu war ihm das Recht durch seinen Auftrag nicht gegeben. Er mußte vielmehr auch auf diesem Gebiete den Heiden ein Heide werden.

Anderseits machte eben die Pflicht der Unterscheidung einem hellblickenden Neuchristen klar, daß hier für ihn Arbeit zu tun war. Er durfte sein bisheriges Wissensgehäuse, um dieses Bild einmal zuzulassen, nicht ohne Umbau lassen. Hatte er bisher Welt und Weltkräfte als monistisch bekrönte geschlossene Einheit beurteilt, so mußte er nun beides als kontingente Größen, die zum Schöpfer hin offen waren, verstehen. Das bedeutete aber einen Umbau seiner Weltanschauung von der Tiefe her.

Kein gebildeter Heide, der sich vom Glauben ergreifen ließ, wird damals der Versuchung hörig gewesen sein, ein mit den obersten Glaubenssätzen — und die waren hier betroffen — nicht übereinstimmendes Weltbild als Sonderprovinz neben seinem Glauben unvereint stehen zu lassen.

Die Haltung jener Gnostiker, die ihre Sonderanschauungen durch esoterische Umdeutung der Glaubensformeln der Großkirche zu verdecken suchten, mag die heute nicht selten angetroffene Zweigeleisigkeit des Denkens bis zu einem gewissen Grade vorweg genommen haben. Die katholische Großkirche wandte sich energisch dagegen. Das Liebäugeln der Alexandriner mit einem u. U. auch vielleicht sich gegensätzlich gegenüberstehenden doppelten Schriftsinn kann man nicht als ein Bekenntnis zu einer Spaltung zwischen Glauben und Wissen bewerten. Überhaupt dürfte es in der altkirchlichen Literatur keinen Beleg dafür geben, daß irgend ein Schriftsteller von Rang auf diese billige Weise mit den Problemen fertig zu werden suchte, die die Begegnung des Christentums mit dem Stand des Wissens der Zeit stellte.

Der Heide, der Christ geworden war, mußte also sein geistiges Verhältnis zur Natur und ihren Kräften neu ordnen. Vielleicht war er etwa Arzt. Dieser Beruf empfand sich schon damals sehr als auf Naturkenntnis fußend. Dies schon sofern auch alle ärztliche Wissenschaft am Menschen als Naturwesen ausgeübt wurde, aber auch weil ganz wie heute viele sonstige Naturkenntnisse (aus der Pflanzenkunde und Ähnliches) mitherangezogen wurden. Von der Logik seines neuen Glaubens aus lernte nun der christliche Arzt von seiner Bekehrung an die in der Natur waltende Gesetzmäßigkeit[59], im besondern soweit sie sein Berufsleben betraf, mit dem personalen Gott verknüpfen und gewöhnte sich daran, sie als durch Gottes Freiheit angeordnet[60], also u. U. auch einer Durchbrechung fähig anzuerkennen.

Am gleichen Beispiel eines Arztes läßt sich sofort ein Zweites, religiös gesehen vielleicht Wichtigeres beleuchten, das sich infolge der bloßen Übernahme des christlichen Weltbildes und der in ihm als bestimmend erkannten Kräfteverteilung, zu der auch die eigene Stellung in der Welt gehörte, bei einem solchen

[59] Die allgemeinen Grundlinien über diese Gesetzmäßigkeit waren durch die Aussagen der Bibel so bestimmt festgelegt und waren so mit dem theonom geordneten Weltbild verbunden, daß sie zum christlichen Gemeinbesitz gehörten und in diesem Bewußtsein ja auch von den kirchlichen Schriftstellern von der frühesten Zeit an zu homiletischen Zwecken ausgenützt wurden (vgl. Clemens Rom., Ad Cor. I, 30; I, 87f Funk).

[60] Von Clemens Rom. sehr stark betont.

Christen begab. Es ist anzunehmen, daß ihm die obersten Grundsätze über das (u. U. wenigstens) Gottgelenkte auch in vorchristlicher Lebenszeit schon innegehabter „Berufungen" (κλήσεις) bekannt wurden, wie Paulus sie besonders in 1 Kor 7 entwickelt hatte. Bei ihrer Durchdenkung konnte sich ein christlicher Arzt natürlich sagen, daß seine berufliche Beschäftigung mit den Naturkräften und ihrem Einfluß auf das Wohl des Menschen, eben weil sie unter die Betätigung seines zwar weltlichen, aber doch letztlich als göttlicher Auftrag aufzufassenden Standes fiel, eine (im weiteren Sinn des Wortes) auch religiös benennbare Aufgabe bilde. Auch das bedeutete eine sehr beachtliche Bereicherung seines ganzen Denkens[61].

Doch waren das angesichts der sozialen Schichtung der Mitglieder der Urkirche, wie Paulus sie gerade für Korinth im ersten Brief 1, 16—29 beschreibt, aufs ganze gesehen nicht eben besonders häufige Fälle. Für die große Mehrzahl der Christen, die Laien in der Naturkenntnis und nicht berufsmäßig für sie erwärmt waren, blieb als religiöse Möglichkeit, die die (ihnen nur in vor- oder außerwissenschaftlicher Weise zugänglichen) Kräfte der Natur oder des Kosmos ihnen darboten, nur ein sehr viel einfacheres Verhalten übrig. Es war ihnen von der Schrift des Alten Testamentes schon nahegelegt und wurde durch den Offenbarungsfortschritt des Neuen Testamentes (z. B. durch die Klärung des Gottesbildes) noch weiter verdeutlicht[62].

In der griechischen Übersetzung des AT, die auch im liturgischen Leben von Anfang an reich herangezogen wurde, lag, zunächst als Erkenntnisgrundlage, ein Doppeltes griffbereit: die Schau der kosmischen Kräfte als eines Bestandteils der Gottesschöpfung und die Wertung der geschichtlichen Vorgänge als Anordnung der göttlichen Vorsehung. Beides war aber gleichzeitig Gegenstand herrlicher Hymnen und Danklieder[63], die die Gläubigen des Neuen Bundes von Herzen und mit neuem Jubel mitsingen durften. Hatte doch Gott im eben verflossenen Heilsgeschehen beide Linien seiner Machttaten in unerhörter Majestät zu Ende gezogen, und die Symbolik der einen Linie, der Wunder Jesu, erfüllte sich in geheimnisvoller Weise innerhalb der Heilszuwendung, nämlich in der übernatürlichen Macht der wirksamen Zeichen, die wir heute ‚Sakramente' nennen. Da die altkirchliche Theologie ganz wesentlich Schriftauslegung war, ist sie früh auf den hier obwaltenden Symbolismus aufmerksam geworden. Die bekannte Deutung der eucharistischen Spezies auf die Einheit der Kirche ist eines der schönsten Beispiele.

---

[61] Es handelt sich hier nicht um Vermutungen ins Blaue hinein. Schon der dritte Evangelist verrät sein besonderes ärztliches Interesse an der genaueren Schilderung mancher Heilungswunder des Herrn. Er weiß, daß er sein ärztliches Wissen auch angesichts dieser wunderbaren Tatsachen nicht zu begraben braucht. Man denke weiterhin an die grundsätzliche Rechtfertigung der ganzen Breite antiken Wissens durch die Alexandriner, von denen Klemens dabei als Laie, Origenes für Laien spricht.

[62] Es ist hier auch an die in der ersten Hälfte des kirchlichen Altertums auffallende Entgegensetzung von Christus und Asklepios zu erinnern. Sie hängt natürlich mit der damals starken Verehrung des heidnischen Heilheros zusammen, lenkte aber wie alle Auseinandersetzungen dieser Art die Aufmerksamkeit außer auf das Soteriologische auch auf das dynamische Gebiet, d. h. auf die Wundermacht Gottes. Das Wiederaufleben der Betonung der Stellung Christi als Arzt bei Augustin hat besondere Gründe, die mit dieser Entgegensetzung wenig mehr zu tun haben.

[63] Sie sind von Grundmann mit Recht als wichtige Dokumente des alttestamentlichen Glaubens an die δύναμις Gottes gewertet: Der Begriff der Kraft (Stuttgart 1932) 16f.

Eine weitere Haltung gegenüber dem Natur- und Geschichtsgeschehen, die beide dem Menschen ja auch nicht selten seine Ohnmacht gegenüber Ordnungen zum Bewußtsein bringen, die ein Höherer aufgerichtet hat und lenkt, stellte höhere Anforderungen.

Schon aus dem AT, aber noch deutlicher aus dem NT, am Beispiel des Menschen Jesus und an dem seines Apostels (der sein eigenes Verhalten gegenüber dem auf ihn oft so feindlich eindringenden Spiel der Naturkräfte und den geschichtlichen Zufalls-Konstellationen allein innerhalb des 2. Korintherbriefes in nicht weniger als drei Daseinsbeschreibungen, den sogen. Peristasenkatalogen, beleuchtet hatte), ließen sich Unterwerfung und Vertrauen als das beiden Gruppen von Mächten gegenüber angebrachte Verhalten von jedem Christen leicht ablesen. Das Gesamtverhalten brauchte, ja sollte durchaus keine stumm in sich zusammensinkende Ergebung oder gar eine stolze stoische „Apathie" zu sein. Es war ja versprochen, daß sich denen, die Gott lieben, alles zum Guten wende (Röm 8, 28), ja daß „die Kraft in der Schwachheit", d. h. in allen Schädigungen, die der Mensch so oft von den auf ihn einwirkenden Natur- und Geschichtsvorkommnissen hinnehmen muß, „zur Vollendung kommen" solle (2 Kor 12, 9). Es war die typisch biblische, aber neutestamentlich vertiefte und beschwingte, u. U. sogar (vgl. wieder gerade das Beispiel Pauli von 2 Kor 12, 10) bis zur Leidensfreude gesteigerte Haltung der *ὑπομονή*, der Duldkraft.

Gerade der Apostel Paulus mengt 2 Kor 12, 7 in die Beschreibung seines Unterworfenseins unter die physisch bedingten Schwächezustände, die ihm durch die *δύναμις* Christi schließlich Anlaß zu eigener Kraftentfaltung werden, die personale Figur des Satans ein. Damit wird eine neue positive Berührungsfläche zwischen dem biblischem Bild der heilsgeschichtlichen Lage des Menschen und antiker Weltauffassung von diesmal aber schon sehr eklektischer, und eigentlich nicht mehr überwiegend stoischer Prägung sichtbar.

Etwa mit dem platonisierenden Stoiker Plutarch von Chäronea, der noch Zeitgenosse der späteren neutestamentlichen Schriftsteller ist, rücken in der philosophischen Spekulation als eine Äußerungsweise des allmählich einsetzenden dualistischen Denkens die sogen. Gegengötter in den Vordergrund. Es sind, wie schon die Bezeichnung andeutet, böse Mächte. Der Ernst des kosmischen Geschehens und namentlich auch des sittlichen Ringens der Menschheit erhöht sich durch diese und ähnliche Begriffbildungen. Für diese *ἀντίθεοι* ist der christliche Apologet Athenagoras eine der Hauptquellen. Im Gegensatz zu F. Cumont, der das von ihm gezeichnete Bild dieser Unheilsmächte vom persischen Denken herleiten wollte, ist H. Wey durch selbständige Prüfung der antiken Rückverbindungen zu der Auffassung gekommen, daß auf die ganze nähere Ausgestaltung ihres Bildes die christliche Lehre vom Satan und seinen dämonischen Helfern bestimmend gewesen ist[64]. Der wirkliche pagane Einschlag dieses bemerkenswerten Geistesgutes der außerchristlichen späteren Antike ist also noch nicht eindeutig festgeste lt.

Hier sei folgende Bemerkung eingeschaltet. Wenn Sicherheit darüber bestünde, daß die dualistische Gnosis, die sich mit Simon Magus zu apostolischer Zeit doch vorerst nur anfanghaft, aber immerhin gleich mit einer sehr eigenartigen Heranziehung von *δύναμις* zur Selbstbezeichnung ihres Urhebers anmeldet, in breiterem Maßstabe als eine dem Urchristentum gleichzeitige (oder gar als eine schon vorchristliche) Strömung anzuerkennen sei, ergäbe sich Anlaß, ja eigentlich Verpflichtung, hier auch auf ihren dualistischen Dynamismus näher einzugehen

[64] Die Funktionen der bösen Geister bei den griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts n. Chr. (Winterthur 1957), im Abschnitt ‚Das Problem der Dynamis antithea' (bes. ab S. 36). Dort auch die Verweise auf Cumont. Der Ausdruck *δύναμις ἀντίθεος* ist eine antike Bildung und einem personalen *ἀντίθεος* gleichwertig (Wey 37[1]).

und Übereinstimmung wie Verschiedenheit von den in Betracht kommenden christlichen *δύναμις*-Gedanken herauszuarbeiten. Anregung dazu könnte etwa der schon angezogene belehrende Aufsatz von G. Quispel, Mensch und Energie im frühen Christentum bieten. Gerade dieser Aufsatz[65] ist jedoch, wenigstens aufs ganze gesehen, ein weiterer Beweis *ex auctoritate* neben manchen anderen älteren und einigen jüngeren, daß man vorläufig noch in sehr guter Gesellschaft ist, wenn man sich gegen die Frühdatierung der Gnosis und damit auch ihrer Sondergestalt an dynamischen Motiven sperrt. Die ganze umfängliche Stoffgruppe wird demnach mit Grund dem die Väterzeit und Väterliteratur umspannenden Ausschnitt der *δύναμις*-Problematik vorbehalten.

Ein anderer Sonderfall: Für die (zeitlich etwas weit genommene) Umwelt des NT ist die Sonderstellung des Epiktet innerhalb der Stoa zu beachten. Zunächst teilt er schon einmal mit der ganzen kaiserzeitlich-römischen Stoa das besondere Interesse am Menschen und seiner sittlichen Lebensführung (wofür ja auch Mark Aurel ein Beispiel ist). Dann gewinnt bei ihm die innere Beziehung zu dem, was man den stoischen Weltgrund nennen kann, die Note eines ehrfurchtsvollen persönlichen Verhältnisses, wie sich das u. a. in seinem berühmten Bekenntnis der gänzlichen Selbstüberantwortung an die Schickungen Gottes auszusprechen scheint[66]. Man steht in der Stoa damals wohl überhaupt dem Weltgrund nicht mehr überwiegend in naturwissenschaftlicher Neugier gegenüber[67]. Diese Seite des stoischen Interesses hat bei Posidonius,

[65] Wenn Quispel das Bild Pauli von den Abgründen Gottes, die das Pneuma erforscht (1 Kor 2, 10), in Parallele zum gnostischen Motiv des allgebärenden Urgrundes rückt und dementsprechend als ein Zeichen einer neu aufbrechenden Denkweise über Gott anzuerkennen geneigt scheint, so ist das doch wohl ein Übersehen der reichen alttestamentlichen Vorbereitung einer solchen paulinischen Verwendung der Vorstellung vom Abgrund. — Da die Gnosis *ἐξουσία* und *δύναμις* und zwar als Mächte ihrer Emanationenordnungen oft verbindet, läge es an sich auch nahe, auf vielleicht zu vermutende Beziehungen zwischen der paulinischen Skala von Bezeichnungen für Engelmächte (besonders in Eph) einzugehen. Doch ist das zum Verständnis dieser paulinischen Terminologie unbedingt Wichtige in dem oben genannten Artikel des Gregorianums im Anschluß an Schliers Sonderschrift über ‚Mächte und Gewalten' (Quaestiones disputatae 3, Freiburg 1958) gesagt worden.

[66] Das bekannte *Suscipe* des Epiktet.

[67] Das gilt vor allem auch für Seneca. — Es sei jedoch darauf verzichtet, auf seine bekannten Berührungen besonders mit der paulinischen Sprechweise, vorzüglich allerdings der anthropologischen, die jedoch gerade auch als eine Gelegenheit der Entfaltung der zwischen Gott und Seele obwaltenden dynamischen Beziehungen hier nicht ganz belanglos sind, näher einzugehen. Es sei indes hingewiesen auf die Ergebnisse der vorzüglichen Basler theol. Diss. von Th. Schreiner, Seneca im Gegensatz zu Paulus (wie sie H. Doergens unter dem gleichen Titel in der ZkTh 64 (1940) 14—26 gut zusammengefaßt hat). Am Gottesbegriff Senecas ist im Blick auf unsern Fragepunkt die eigenartige Weise bemerkenswert, wie er den *fatum*-Glauben mit einer universalen Kausalität Gottes zu vereinen sucht: Auch das *fatum* sei von Gott gesetzt, doch habe er sich ihm um der Ordnung der Schöpfung willen hinterher selbst frei unterworfen (De prov. 5, 7f). Die manchmal formell ausgesprochene Transzendierung der Welt wird immer wieder widerrufen (Belege bei Doergens 15f). Eine irgendwie die Naturgesetzlichkeit unterbrechende Einwirkung Gottes auf die Welt ist ausgeschlossen. Der *sacer spiritus* des Menschen ist das *πνεῦμα σύμφυτον* = der Anteil am kosmischen Pneuma, kraft dessen der Mensch auch ‚Gottesglied' heißen kann (Ep. 57, 8). Der Schlüssel zur rechten Auflösung dieser monotheistisch klingenden und auch zu einem ähnlichen Mißverständnis des darin implizierten Dynamismus

bei dem sie sich allerdings mit einer Art Mystik verbunden hatte, ihren letzten wirklich großen Vertreter gefunden[68]. Spanneut's Durcharbeitung der auf die Gottheit bezüglichen Texte des Epiktet glaubt zu einem dem Ansatz eines wirklichen monotheistischen Gottesbegriffs des Philosophen sehr günstigen Ergebnis vorgedrungen zu sein (womit auch alle göttlichen Machtbekundungen im Sinne des Monotheismus geadelt wären).

Das Beweisgut sind die Zuweisungen des Schöpfer- und Vaterprädikats an Gott, das Sprechen von seiner Vatersorge um die Menschen, zu der auch der Gebote-Erlaß gehört, die Überweisung des Menschen an Gott als an den Eigentümer. Was eine Wertung selbst dieser Gottesanschauung im monotheistischen Vollsinn widerraten kann, ist das Vorkommen der Einzelformulierungen in sicher nur altstoisch, d. h. irgendwie pantheistisch gemeintem Sinne bei den Schulvorgängern. Immerhin wird man der Schlußformulierung von Spanneut zustimmen können, derzufolge der Gott, von dem Epiktet in dieser Beharrlichkeit (d. h. nicht nur, wie das bei früheren Stoikern oft der Fall ist, nur gelegentlich) so hohe Dinge aussagt, „nicht im All ersticke", sondern „nach relativer Persönlichkeit strebe"[69].

Das Erbe der griechischen Richtung der Stoa lebt aber sowohl in literarischer Nachwirkung wie im popularphilosophischen Unterricht der Kaiserszeit noch lange weiter. Somit bleibt auch die stoische Stellungnahme zur Natur und zum Weltganzen samt dessen Kräftesystem, d. h. also die eigenartige stoische Mischung metaphysischer und naturwissenschaftlicher, Anschauungen in der Spätzeit immer noch wirksam. Ebenso der Versuch einer etwas naiven Konkordanz, die man zwischen diesen Hypothesen und althergebrachter mythischer Weltdeutung durch Allegorisierung der Namen und Mythen der Götter herzustellen sich bemüht hatte.

Natürlich bleibt aber auch die große Grenze, die dem Stoiker hier doch wieder Halt gebietet, als ein für alle Mal unabänderlich festgelegt bestehen. Die Ordnung, der der stoisch gedachte Gott vorstand, war nun schließlich doch nur die dynamisch-vitale Seite des Naturgeschehens, das Vitale seinerseits aber war für den Stoiker (mochte man auch die geistigen Vorgänge des seelischen darin einbegreifen) nur ein Sonderfeld des naturgesetzlich-zwangs-

---

verleitenden Sprache ist hier wie immer die Besinnung auf den stoischen Pantheismus als Hintergrund.

[68] Kosmos und Sympathie (München 1926). Doch hat der Forscher einen Teil seiner in diesem berühmten Werk vorgetragenen Aufstellungen in seinem Artikel der Realencyklopädie von Pauly-Wissowa über Posidonius zurückgezogen. Immerhin könnte gerade das die dynamische Rolle des Pneuma Betreffende der Kritik noch offen stehen. Eine gute Darstellung des Einschlags an δύναμις-Gedanken bei Posidonius bietet C. Quispel im ersten Teil seines Aufsatzes ‚Mensch und Energie im frühen Christentum': Eranos-Jahrbuch XXI (1952; ersch. 1953) 113—116.

[69] Im Artikel des RAC über Epiktet (III [599—639] 606). — Es sei hier auch auf die vorzügliche Darstellung der stoischen Leitgedanken und ihres Einflusses auf die Väter der Zeit zwischen Clem. Rom. und Clem. Al. hingewiesen, die M. Spanneut in seinem bisherigen Hauptwerk: Le Stoicisme des Pères de l'Eglise (Paris 1957) bietet. Zur Vielnamigkeit der einen kosmischen Kraft, die die Entfaltung des Kosmos bestimmt, vgl. besonders das dort 398 gesagte.

läufig Ablaufenden, demgegenüber auch die Gottheit machtlos ist. Innerhalb dieses Bereiches gewahrt gewiß auch der gebildete Stoiker mancherlei (uneigentliche) „Wunder", d. h. überraschende Vorkommnisse und Gegebenheiten, vor denen er staunend stille steht — in einer aufrichtigen Bewunderung, von der auch noch in der kaiserzeitlichen stoischen Literatur und in ihrer Ausstrahlungen reichlich Belege greifbar sind. Es ist sogar mehr als wahrscheinlich, daß der in dieser Weise geschulte Heide über ein bedeutend höheres Maß an Naturwissen verfügt als der Durchschnittschrist, der sein Zeitgenosse ist. Dieser Christ hat ja angesichts seiner überwiegend sehr bescheidenen äußeren Lage in der Welt für gewöhnlich nicht einmal die Zeit, sich der Kontemplation, besonders der der Wunder des Sternenhimmels mit Muße hinzugeben, wie das gerade zu Beginn der Kaiserzeit im Heidentum als Lebensideal galt.

Zu Eingang wurde eine Durchverfolgung der Auseinandersetzung zwischen dem Glauben an den allmächtigen Gott und den heidnischen Gegenfronten innerhalb des ganzen Raumes der späteren, d. h. nachchristlichen Antike als wünschenswert bezeichnet. Doch macht diese Auseinandersetzung einen wesentlichen Teil der von der antiken Christenheit zu leistenden Geistesarbeit aus. Es ist damit zu rechnen, daß sie darin auch ihr wachsendes theologisches δύναμις-Verständnis einverwoben hat, und somit verbindet man die Erforschung dieser späteren Stufen der Auseinandersetzung besser mit einer Gesamtunterrichtung über den δύναμις-Gedanken in der Väterliteratur.

Was die wesentliche Begriffsbereinigung betrifft, so war sie für alle Formen dessen, was typisch heidnische Religion ist, nämlich für den eigentlichen Polytheismus, wenigstens den unverrückbar gültigen Beurteilungsgrundsätzen nach, schon so gründlich und der Ausdehnung nach auch schon in solcher Berücksichtigung der Einzelformen des Götterkultes erfolgt, daß hier von der kaiserzeitlichen Kirche keine wesentlich neue Gedankenarbeit mehr geleistet zu werden brauchte. Sämtliche in der Kaiserzeit nacheinander die Oberhand gewinnenden Einzelformen des Götterkults sind nur Abwandlungen von Formen, die schon in den Allgemein-Ablehnungen der Schrift (wie vor allem von Sap 13) mit erfaßt sind. Dort ist eben jeder Natur- und Menschenkult schon verdammt, und unter den Naturkulten ist auch der Gestirndienst und der Sonnenkult genannt, beides für die spätere Antike so bezeichnende Erscheinungen[70].

Natürlich haben die Sonderformen des kaiserzeitlichen Paganismus auch Sonder-Gegenwirkungen in der christlichen Antwort gefunden. Die Hauptfolge der Selbstentgegensetzung des Christentums gegen den Kaiserkult ist z. B. eben

[70] Der Sonnenkult erreicht seine überragende Stellung unter Aurelian und behält sie (mit Nachwirkung) bis in die Zeit Konstantins hinein, der noch lange nach dem Toleranzedikt mit Attributen der Sonne auf Münzen erscheint. Eine Münze von Sardika nennt Sol *Dominus imperii Romani*. Sol bekommt Attribute wie *conservator* (fast = Heiland) *invictus, pacator* und *restitutor orbis*.

die betonte Verehrung Christi als des Herrn. Darum ja auch die gegenüber dem Mittelalter auffallende Erscheinung, daß nicht der Gekreuzigte, sondern Christus als Triumphator und als Kosmokrator die Darstellung des Herrn in der antiken christlichen Kunst beherrscht[71]. Die Abwehr des Sonnenkults findet einen Teilniederschlag in der Begrüßung Christi als (geistige) Sonne oder als „Licht ohne Abend". Aber das alles hält die Christen innerhalb der ein für allemal in der alttestamentlichen Schrift schon festgelegten Geleise der Auseinandersetzung mit dem heidnischen Götterwesen fest.

Etwas Neues auf dem Gebiet einer heidnischen *theologia naturalis* brachte der Neuplatonismus mit seiner hochentwickelten Gotteslehre. Man kann zwar kaum sagen, daß diese philosophische Richtung am Machtgesichtspunkt an der Gottheit als solchem besonders interessiert gewesen wäre, viel eher an ihrer Transzendenz, an den Wegen der Gott-Erkenntnis und an einem Schichtenbild des Seienden überhaupt, dem sie auf eine neue Art Gott (oder das ihn vertretende „Eine") zur Spitze gab, deren Verständnis nur für einen ganz exklusiven Kreis berechnet sein konnte. Doch hat die neueste Forschung doch den Blick auf Gedankengänge Plotins über die göttliche Allmacht gelenkt, denen man (trotz der nicht fehlenden typisch griechischen Kreislaufspekulation) das Großartige nicht absprechen kann[72]. Obwohl darauf hier nicht eingegangen werden kann, darf bemerkt werden, daß man es psychologisch sehr wohl verstehen kann, daß so erhabene Gedankengänge vielleicht mit dazu beitragen konnten, einen Augustinus aus der Verstrickung in die materialistischen Denkgeleise des Manichäismus herauszureißen und so seine Bekehrung vorzubereiten.

III.

Abschließende Feststellungen

1. Das Gesamtbild der Wirklichkeit, wie es die Stoa als Erbin jahrhundertelanger philosophischer und auch naturwissenschaftlicher Bemühungen hütete, entbehrte nicht der Großartigkeit. Als geordnetes Gefüge eines Systems kosmischer Kräfte, mit einem geheimnisvollen, trotz allem auch nach dem Geistigen hin wenigstens irgendwie schillernden Pneuma an der Spitze, konnte dieses System als Gipfel des Versuchs einer geistigen Weltbemeisterung erscheinen, dem sogar ein religiöser Zug nicht fremd war. Auf der andern Seite hat die Summe der *δύναμις*-Texte bei Paulus ergeben, daß auch ihm ein geordnetes Gefüge aller überhaupt vorhandenen *δύναμις* geistig gegenwärtig ist, und dieses Gefüge ist (um ein aristotelisches Bild zu gebrauchen) gleichsam an Gott aufgehängt. Es ist aber, wie ausgeführt wurde, nicht nachweisbar, daß Paulus dieses leitende Prinzip seiner Gesamtschau über *δύναμις*, nämlich die Überzeugung, daß alle physische und geistige Kraft, und diese zweite verstanden mit Einschluß ihrer erst durch die neutestamentliche Offenbarung bekannt gewordenen gnadenhaften Verzweigungen und Ausstrahlungen, einzig in Gott, dem letzten Grunde alles Seienden, wurzele, etwa in Anlehnung an die Stoa geklärt habe.

Hinter den philosophischen Fragen über *δύναμις* steckt ein ganzer Knäuel ernster metaphysischer Probleme. Daß davon die Stoa und

[71] Zu den Majestas-Christi-Bildern vgl. Der christliche Glaube u. d. altheidnische Welt II, 80ff; ebd. 82ff über Christuskult und Sonnenkult.

[72] Vgl. dazu L. Sweeney, Basic Principles' in Plotinus' Philosophy: Gregorianum 62 (1961) (506—16) 513: ‚Divine Infinity'.

vor allem die philosophiegeschichtliche (oder sogen. doxographische) Literatur der Zeit zeugte, war kein Schaden. Aber es war noch nicht die Zeit da, mit dem Gerüst dieser philosophischen Hilfen, die manches Brauchbare enthielten, die Offenbarungsangaben über die dem Menschen durch Christus vermittelten Kräfte zu durchleuchten. Die Zeit sollte schon einmal noch kommen — aber im großen Stile erst im Mittelalter. Die schlichte Benützung eines stoisch inspirierten Dichterwortes wie das des Arat durch Paulus ist jedenfalls noch kein Vorspiel solcher Bemühungen. Man kann sämtliche δύναμις-Aussagen bei Paulus (und im NT überhaupt) sehr wohl verstehen und auch zu einem übersichtlichen Gesamt zusammenordnen, ohne überhaupt einen genaueren Seitenblick auf die zeitgenössische Philosophie zu tun.

2. Erst recht trägt der δύναμις-Einschlag innerhalb der im Hellenismus so mächtigen Trugwelt des Aberglaubens nichts zum Verständnis der wirklich greifbaren Gedanken Pauli über δύναμις bei.

Gemeinsam ist der Magie und dem gläubigen Weltbild die Überzeugung, daß weder der sichtbare Gesamtkosmos mit seinem erfahrbaren oder zu errechnenden Kraftpotential, noch auch im besondern der leiblich-geistige Bereich des Menschenwesens einen hermetisch abgeschlossenen Bezirk darstellen, daß es vielmehr im Weltganzen noch außermenschliche geistige Kräfte gibt, die von außen her an den Menschen heran- und sogar in ihn selbst eintreten können, um auf solchem Wege entweder ausgesprochen die Lenkung seines Innenlebens zu übernehmen (so im heidnischen Bereich bei mantischen Medien) oder ihn irgendwie sonst zu beeinflussen[73].

Der große Unterschied liegt nun aber darin: Der heidnische Aberglaube entnahm kurzsichtig ganze Gruppen von solchen geistigen Mächten der Untertanenschaft unter die Gottheit (mit deren Einzigkeit er im vollen Ernst übrigens nicht rechnete). Für diese Verselbständigung übermenschlicher Kräfte gegenüber Gott ließ sich, auch ohne Zuflucht zu eigentlich manistischer Ideologie, vom Polytheismus her leicht eine Rechtfertigung vortäuschen. Denn der Hellenismus war mit einem reichen Vorrat von niederen und höheren Göttern versehen und die niedere Ordnung, die der Dämonen, war auf eine gute und eine böse Schicht[74] aufgesplittert. Pauli Botschaft hingegen anerkennt (z. B. in 2 Kor 12, 10ff) zwar eine äußere Unheilswirkung des Satans auf den Menschen als auch nach der Erlösung immer noch möglich. Er deutet sie aber als bloßes Mittel in der Hand Gottes zum Zwecke einer Erziehung des erlösten Menschen (in 12, 10ff besonders eines Apostels). Und zwar soll diese Erziehung gerade zur Entfaltung der ihm durch Christus zugänglich gewordenen δύναμις führen. Kurz: Die Satanologie ist in die Theologie der Heilsfürsorge Gottes für den Menschen organisch eingefügt.

3. Der Befund hat noch eine andere Seite. Es braucht nicht viel geschichtliche Einfühlungskraft, um sich vorstellen zu können, daß dieses selbstbewußte Auftreten des Christentums als einer Religion der Kraft, von dem die bei Paulus (und entsprechend auch bei andern neutestamentlichen Verfassern) auftretenden δύναμις-Formulierungen Zeugnis gaben, dazu angetan war, auf die geistig führenden Vertreter des antiken Bewußtseins, soweit es sich als

[73] Über diese Elemente der magischen Denkform herrscht Übereinstimmung zwischen den Forschern; vgl. zur Sache etwa das Handbuch des Verf. 367 f. 381 ff.
[74] Ebd. 388 ff.

Gegensatz zum Christentum fühlte und in diesem Gegensatz verharren wollte, als eine Art Herausforderung zu wirken.

Die Treuhänder der Antike, eine Rolle, wozu sich besonders die spätantike Philosophie (samt den damals mit ihr eng befreundeten gnostischen Strömungen und superstitiösen Richtungen) berufen fühlte, sahen sich veranlaßt, im Daseinswettbewerb mit dem Christentum, der mit dem Anwachsen von dessen Bekennerzahl und mit dem Erstarken seiner Literatur und überhaupt seines gesamten Einflusses immer schwerer zu bestehen war, auch die letzten noch irgendwie erfolgversprechenden Vorräte der traditionellen paganen *δύναμις*-Theologie hervorzuholen und weiterzuentwickeln. Die bewußt gegensätzliche Absicht, in der man das tat, brauchte die Verwertung von Anstößen, die man sich vom Christlichen her schenken ließ, nicht auszuschließen. So darf man z. B. gewiß bei manchen Formulierungen des *δύναμις*-Motivs im Corpus Hermeticum eine gesuchte Spitze zur christlichen Wortverwendung annehmen[75].

[75] Daß hier nicht immer ein Konsens zwischen den Forschern besteht, darf nicht verwundern. Sicher ist soviel: Auch wenn sich bestimmte Gedanken der Hermetik mit einer rein hellenischen Ahnenreihe, nicht selten etwas gequält, untermauern lassen, so fällt bei erweitertem historischen Horizont, der die von christlichen Anregungen durchschwängerte Luft der Kaiserzeit mit ins Auge faßt, das christliche Parallelgut außerordentlich stark ins Gewicht. Daher haben dahin gehende Linien, wie sie z. B. schon H. G. Heinrici in seinem Pionierwerk auf diesem Gebiet gezogen hat, von vornherein große Wahrscheinlichkeit für sich. Vgl. etwa: Die Hermesmystik und das NT, hrsg. von E. v. Dobschütz (Leipzig 1918) 157.

„FEMINA CIRCUMDABIT VIRUM" oder „VIA SALUTIS"?

Textkritische Untersuchungen zu Jer 31, 22

Von Prof. Dr. Claus Schedl C.SS.R., Graz

Daß Jer 31, 22b eine crux interpretum einfachhin bildet, geht aus den verzweifelten Bemerkungen hervor, die die meisten Erklärer an dieser Stelle einfügen. Es seien nur einige angeführt. Lauck[1]: „Ratlos steht der Exeget vor diesem Vers. Außer der Septuaginta und der mit dieser übereinstimmenden Übersetzung des Theodotion haben alle alten Übersetzungen, also der Syrer, Aquilas, Symmachus, Targum und Vulgata den hebräischen Text, und selbst die anders lautende Septuaginta läßt vermuten, daß ihr ursprünglich der gleiche hebräische Text zugrundelag. Was soll jedoch diese Hieroglyphe bedeuten?" — Volz[2]: „Der massoretische Text ist unverständlich." Weiser[3]: „Der Sinn des Schlußsatzes von Vers 22 ist ein ungelöstes Rätsel. Ein einwandfreies Verständnis ist nicht zu gewinnen, da auch die Übersetzungen nicht weiter helfen." Rudolph[4]: „Leider sind diese Worte völlig rätselhaft und haben zu den verschiedensten Deutungen, ja in der alten Zeit zu ganzen Monographien Anlaß gegeben." Penna[5]: „Le ultime parole rimangono sibilline." Und schließlich Schneedorfer[6]: „Die Zahl der Erklärungen dieser Stelle ist Legion."

Dem gegenüber meint Mayer[7] einfachhin feststellen zu können: „Die Väter erklären diese Stelle einstimmig von der Jungfrauengeburt." Er sieht darin „eine der schönsten Beweisstellen für das Geheimnis der Jungfrauengeburt". Nun ist es freilich sehr bequem, in Bausch und Bogen „auf die Väter" zu verweisen. Schon eine kurze Überprüfung ergibt, daß in diesem Punkt eine einstimmige Vätertradition überhaupt nicht vorliegt. Die griechischen Väter und in ihrer Nachfolge die altlateinischen legten ihrer Deutung den LXX-Text[8] zugrunde, in dem von „*femina circumdabit virum*" keine Spur vorhanden ist. Er lautet: „Der Kyrios schuf Heil zu einer neuen Pflanzung, in welchem Heile die Menschen wandeln werden."

A. Die traditionellen Deutungen

Man kann tatsächlich von einer traditionellen Deutung sprechen, insofern nämlich als fast alle von dem überlieferten hebräischen Text und seiner lateinischen Übersetzung ausgehen und dem rätselhaften Satz *nᵉḳebah tᵉsôbeb gaber*, *femina circumdabit virum*, einen Sinn abzugewinnen suchen. Textkorrekturen zur Stelle sind gering an Zahl. Es ergibt sich folgendes Bild:

1. Glosse

Nach Duhm[9] wäre der Satz „Das Weib verwandelt sich zum Mann" eine witzige Glosse, die ein Schreiber an den Rand gesetzt habe, da kurz vorher Ephraim als Mann (Jer 31, 20) und gleich darauf als Weib (31, 21) angeredet

---

[1] W. Lauck, Das Buch Jeremias (Herderbibel 1938) 220.
[2] P. Volz, Der Prophet Jeremia (KAT 1922) 283.
[3] A. Weiser, Der Prophet Jeremia (ATD 1955) 290.
[4] W. Rudolph, Jeremia (HAT 1958²) 181.
[5] A. Penna, Geremia (Garofalo-Bibel), 1954, 232.
[6] L. A. Schneedorfer, Das Buch Jeremias (Kurzgefaßter wissenschaftl. Komm.), 1903, 223.
[7] G. K. Mayer, Die messianischen Prophezieen des Jeremias, 1863, 158.
[8] Das textkritische Material hierzu in der Göttinger Septuaginta. J. Ziegler, Jeremias etc. XV (1957) 360.
[9] B. Duhm, Das Buch Jeremia erklärt, 1901, z. St.

wird. Oder nach Schmidt[10] sei der Satz eine Erklärung des sinnlich verstandenen Verbs *tiṯḥammaḳîn* (22[a]), „sich hin und her wenden", „sich spröde zeigen (M. Buber). Auf diese Art erübrigt sich jede weitere Erörterung über die Probleme des Verses. Die meisten anderen Erklärer versuchen aber doch, den Worten „Mann — umgeben — Weib" einen wirklichen Sinn abzugewinnen.

2. Allgemeiner Typus der Heilszeit

Das Orakel 31, 21—22 bringt die Aufforderung an die Weggeführten, wieder in die Heimat zurückzukehren, „da Jahweh ein Neues im Lande geschaffen". Dieses Neue wird mit dem neu eintretenden Verhältnis zwischen Mann und Weib illustriert. Es ist weiter nichts als prophetische Bildrede. Die Neuheit muß mit dem Verb *t^esôbeb* ausgedrückt sein. Daher konzentriert sich die Deutung auf die Erklärung dieses Wortes, da die anderen kein Rätsel bergen und klare, unmißverständliche Termini für den Sexus sind. Man schlug u. a. vor: „schützend umgeben, hegen, pflegen". Nácar[11] dachte an die Heimkehrerkarawane. Man solle keine Furcht vor dem Heimweg haben. Jahweh gewähre so große Sicherheit, daß die gewöhnliche Marschordnung umgekehrt werden könne. Nicht die Männer gehen außen, um Frauen und Kinder in der Mitte der Karawane zu schützen, sondern umgekehrt, sie sind von Frauen schützend umgeben und können sich in der Mitte aufhalten. Penna [12] sagt allgemein, die Sicherheit auf dem Heimweg sei so groß, daß selbst Frauen den Schutz übernehmen können. Schließlich sei noch Kroeker[13] angeführt, der nicht die Sicherheit auf dem Heimweg, sondern die Sicherheit im Lande am Beginn der Heilszeit zugrundelegt: „Nicht mehr werden die waffenfähigen Männer dauernd in der Spannung leben, daß ein unerwarteter Feindeseinbruch sie zur Verteidigung der Heimat ruft. In Frieden werden sie die Äcker bebauen, ihre Herden weiden, ihre Gärten pflegen und ihren Handelsgeschäften nachgehen. Nun kann das Weib ihren Mann umgeben, denn er weilt nicht im heißen Kampfgewühl oder im fernen Feindesland". Ihre Aufgabe kann es nun sein, den rauhen Mann umzuwandeln, wie auch M. Buber übersetzt: „Das Weib muß umwandeln den Mann".

Die Deutung auf die Heilszeit findet sich bereits im Midrasch[14] zu Psalm 73, aber mit etwas verändertem Akzent. Im neuen Verhältnis von Mann und Weib wird die Art dieser und der kommenden Welt *('ôlam hazzeh, 'ôlam habba')* sichtbar. In dieser Welt ist das Normale, daß der Mann das Weib umwirbt, in der kommenden wird es umgekehrt sein. Hierbei ist das Weib Typus für die Schöpfung, die in dieser Welt schweigend und widerwillig Böses und Sünde dulden muß. In der kommenden Welt aber wird sie aufbegehren und keine Sünde geschehen lassen. Wenn dann einer z. B. am Sabbat Feigen pflücken will, wird der Feigenbaum ihm zurufen: „Sabbat ist!" Oder wenn einer zu einer Menstruierenden eingehen will, werden selbst die Steine der Wand rufen: „Sie hât ihre Blutung!"

3. Typus für den Ehebund Jahweh-Israel

Die gleiche Grundbedeutung von *sôbeb*, „liebend und pflegend umfangen", beibehaltend, geht Keil[15] einen Schritt weiter, indem er sagt: „Das Neue, das Gott geschaffen, besteht darin, daß das Weib, das schwache und hilfsbedürftige, den Mann, den starken, liebend und pflegend umfangen wird. Hierin liegt ein

[10] H. Schmidt, Die großen Propheten, 1923, 362.
[11] Estudios Biblicos 1 (1942) 419.
[12] A. Penna, Geremia, 1954, 233.
[13] J. Kroeker, Jeremia („Das lebendige Wort", Bd. 6; 1958[2]) 181.
[14] Mir nur in der englischen Übersetzung zugänglich: W. G. Braude, The Midrash on Psalms II (1959) 4.
[15] C. F. Keil, Biblischer Commentar über den Propheten Jeremia, 1872, 332.

neues Verhältnis zum Herrn ausgesprochen, eine Hindeutung auf den Neuen Bund". Der Text spricht demnach nicht von Mann und Weib im allgemeinen, sondern vom Ehebündnis zwischen Jahweh und Israel im besonderen. Während früher Jahweh seine Hände ausstreckte nach einem widerspenstigen, abwendigen Volk (Jes 65, 2), wird nach der großen Wende das abtrünnige Israel Jahweh mit ganzer Hingabe umwerben. Das Weib Israel wird energisch werden wie ein Mann. So in der ersten Ausgabe der Lutherübersetzung[16] gedeutet: „Die sich früher wie weiber gestellet, sollen menner werden". Auch Noetscher[17] hält diese Erklärung für die wahrscheinlichste: „Jahweh selbst wird einen Umschwung der Gesinnung herbeiführen, daß man wieder die Treue hält und sich um seine Gunst bewirbt wie das Weib um die Liebe des Mannes". In die gleiche Kerbe schlagen Dennefeld und Jean[18]: „Das ungetreue Israel wendet sich zu Jahweh". Auch der jüdische Kommentar von Freedman[19] meint, die eben genannte Deutung komme dem hebräischen Text am nächsten: „a female (by nature timid) will turn into a man (i. e. manly in character). Hence Israel will cease to be hesitant in returning to God but will be resolute". Nach außen sichtbar vollzieht sich die Umkehr Israels im Kult. Israel wird nicht mehr den Ba'alîm auf den Höhen nachlaufen, sondern allein Jahweh dienen. Auf die kultische Bedeutung des Verbs *t^esôbeb* verweist Hertzberg[20] im Anschluß an Ps 25/25, 6.

All diese Deutungen können messianisch im weiteren Sinn genannt werden. Sie beziehen den Text auf die beginnende Heilszeit: „Denn ein Neues schafft Jahweh im Lande". Weiser[21] meint aber, es handle sich um eine bewußte Wiederaufnahme der Schöpfungstradition. In der Heilszeit werde der Fruchtbarkeitssegen des Anfangs erneuert, kraft dessen das Volk neu erstehen solle. Dazu kommen aber noch Deutungen, die im Text eine direkt-messianische Prophetie ausgesprochen finden wollen.

4. Direkt-messianische Deutungen

Ihr Chorführer kann ohne Überteibung Hieronymus[22] genannt werden, einmal durch seine Übersetzung: *femina circumdabit virum*, und dann durch seine Deutung: *Absque viri semine, absque ullo coitu atque conceptu femina circumdabit virum gremio uteri sui ... Notandum quod nativitas Salvatoris atque conceptus Dei creatio nuncupatur.* Hieronymus sieht also im Text die jungfräuliche Empfängnis Christi vorausgesagt. Daß diese Deutung nicht einfachhin die der Kirchenväter ist, wurde schon oben[23] festgestellt; sie ging aber in das allgemeine theologische Bewußtsein der lateinischen Kirche über; sie wurde ins Officium B. Mariae in Sabbato aufgenommen. Knabenbauer[24] hält sie demnach für die einfachste, die dem Vollsinn des Textes am ehesten gerecht wird.

Man kann nun keineswegs behaupten, diese Deutung falle aus dem Rahmen der alttestamentlichen Prophetien heraus. So hat Scholz[25] die Beziehung zwischen dem „Weib" bei Jeremias und der *'almah* bei Isaias herausgearbeitet. Das Verb *sôbeb* bedeute umgeben, d. i. „schwanger sein"; *geber* erinnere an den *'el gibbor*

[16] Zitiert bei Keil, a. a. O.
[17] F. Noetscher, Das Buch Jeremias, EB III (1958) 321.
[18] L. Dennefeld, Les grands Prophètes (Pirot-Clamer-Bibel VII; 1952) 336; F. Ch. Jean, Jéremie, sa politique, sa théologie, 1913, 69.
[19] H. Freedmann, Jeremiah (Soncino-Bibel), 1959², 209.
[20] H. W. Hertzberg, Jeremia und das Nordreich Israel: ThLZ 77 (1952) 597.
[21] A. Weiser, Der Prophet Jeremia (ATD 21), 1955, 290.
[22] PL 24, 880.
[23] Ausführlicher zur Frage bei A. Condamin, Le Livre de Jérémie: Études Bibliques 1920, 227.
[24] J. Knabenbauer, Comm. in Jeremiam Prophetam (CSS), 1889, 388.
[25] A. Scholz, Commentar zum Buch des Propheten Jeremias, 1880, 268.

(*Deus fortis*, Jes 10, 21). Vollends hat Mayer[26] die Parallele Adam-Christus und Eva-Maria an dieser Stelle durchgeführt: „Die neue Schöpfung weist auf die alte zurück; dadurch wird das Bedeutungsvolle des tiefsinnigen Satzes noch bezeichnender. Bei den ersten Menschen war das Weib vom Mann umschlossen, Eva wurde aus Adam gebildet. Die Schöpfung des zweiten Adam ist auch dadurch völlig neu, daß bei ihr der Mann vom Weibe umschlossen wird, der Menschensohn wurde aus der Jungfrau gebildet. So ist die holde, herrliche zweite Eva, die liebliche süße Mutter des neuen Menschen und seines gerechtfertigten und geheiligten Geschlechtes angekündigt."

Nach Erwägung der verschiedensten Deutungen kommt Lauck[27] zum Schluß, daß man zu der von der modernen Exegese verpönten messianischen Deutung zurückkehren müsse. Zum Beweisgang greift er weiter aus. Man müsse die prophetische Perspektive einbeziehen. Durch die Inspiration sei dem Verfasser ein Sinn erreichbar gewesen, der über sein eigenes Erkennen hinausging. „Irgendwie hat der Prophet, als er die Worte schrieb, offenbar die Muttergottes gesehen. Diese geheimnisvolle Frau war für Israel nicht unbekannt (*'almah*). Nur sie kann das ‚Weib' sein, das einen (oder den) Mann umhegt." Wie sie das wird, ob „der Mann, den sie umhegt, der Messias ist, oder ob es die Männer, bzw. die Menschen sind, das sagt der Prophet nicht, weiß es auch nicht. Maria umhegte das Leben Jesu vom Mutterschoße an bis zur Stunde, da der Leichnam des Herrn wieder in ihren Schoß gebettet wurde. Durch ihre mächtige Fürbitte nimmt sie auch die Männer, die zu ihr die Zuflucht nehmen, unter ‚ihren Schutz und Schirm".

Schließlich meint Lauck[28], die philologische Deutung genüge nicht, man müsse über sie hinausgehen. Seine Deutung mag im großen Rahmen der Heilsgeschichte richtig sein; ob es aber angeht, aus einem allgemein als unsicher anerkannten Text weitgehende Schlüsse zu ziehen, bleibe dahingestellt. So erhebt sich neuerlich die Frage nach dem so verpönten philologischen Ursinn der Stelle, ohne dessen Klarstellung alle weiteren Ableitungen auf schwankendem Fundament stehen. Um dieses Fundament zu sichern, wurden Eingriffe in den Text durchgeführt, die nun besprochen werden müssen.

5. Textkorrekturen

Volz[29] sagt zur Stelle: „Ich setze die seltsamen Worte *gbr* und *nḳbh* als Glosse zu 27[b] an den Rand hinaus und lese: *bᵉ'ereṣ tᵉšûbah*, d. i.: „So schaffe ich ein Neues im Lande der Rückkehr". Duhm[30] ändert das masoretische Aktivum in ein Passivum und liest entweder *nᵉḳebah tûsab kᵉgeber* oder *kᵉ'iššah jûsab geber*, d. i. das Weib wird verwandelt in einen Mann oder umgekehrt; ein junges oder altes Sprichwort, dessen Sinn nicht klar ist. Condamin[31] entscheidet sich für *nᵉḳebah tašub lᵉgeber, uxor redibit ad virum suum; nimirum Synagoga ad Deum.* Hopper[32] meint dazu: „It is perhaps the best interpretation that can be given".

Diese Korrekturvorschläge greifen alle gewaltsam in den überlieferten Text ein. Zurückhaltender ist Bruno[33], der durch Änderung der Punktation einen neuen Sinn erhält, indem er liest: *nᵉḳabbah tᵉsôbab gᵉbîrah*, „die Verfluchte wandelt sich zur Herrin". Nach Ziener[34] soll es sich um eine Dittographie handeln.

[26] G. K. Mayer, Die messianischen Prophezieen des Jeremias, 1863, 58.
[27] W. Lauck, Das Buch Jeremias (Herderbibel), 1938, 221ff.
[28] Ebd.
[29] P. Volz, Der Prophet Jeremia, 1922, 283.
[30] B. Duhm, Das Buch Jeremia, 1901, zur Stelle.
[31] A. Condamin, Le Livre de Jérémie, 1920, 228.
[32] R. Hopper, The Book of Jeremia (Interpreters Bible V), 1956, 1034.
[33] Zitiert bei W. Rudolph, Jeremia (HAT), 1958², 182.
[34] G. Ziener, Femina circumdabit virum (Jer 31, 22) — eine Dittographie? BZ, NF 1 (1957) 282—283.

Der Abschnitt *hab.bat haš.šôbebah ki-bara'* sei im Leerraum der nächsten Zeile nochmals geschrieben worden. Durch Hörfehler und Falschlesung einiger Buchstaben sei der heutige masoretische Text entstanden. Wenn im MT auch zahlreiche Verschreibungen nachweisbar sind, so phantasievoll dürfte es in der alttestamentlichen Textgeschichte doch nicht zugegangen sein.

Unter den vielen Lösungsvorschlägen brachte Reinke[35] als letzten den Moldenhawers, der bei der Punktierung *nᵉqebah* bleibt, es aber als „Durchstechen, Durchbohrung, *perfossio, scilicet homines perfodientes*" deutet. Unter *geber* versteht er den letzten chaldäischen König Beltschazar, den die Medo-Perser durchstochen hätten. Reinke findet den Vorschlag verwerflich. In vorliegender Art ist er sicher nicht haltbar; wäre aber der hier angedeutete Weg weiter verfolgt worden, was meines Wissens nirgends geschehen ist, so hätte man sich schon längst von der eingeleisigen, festgefahrenen sexuellen Deutung der Stelle befreien und zum ursprünglichen Text vordringen können.

B. Neuer Deutungsvorschlag: via salutis[36]

1. *nqbh*: Als ich über Jer 31, 22 nachdachte, kam mir plötzlich die Idee: Müssen denn die Konsonanten *nqbh* als *nᵉqebah*, Weib, weiblich, gelesen werden? Die gleiche Konsonantengruppe findet sich doch in der Siloainschrift[37], und zwar gleich dreimal. Zeile 1: *(tm) hnqbh ... dbr hnqbh ...* Z. 3/4: *wbjm hnqbh*; dazu das Verb in Z. 2: *lhnqb*. Kein Übersetzer der Inschrift ist auf die törichte Idee gekommen, hier mit „Weib" zu übersetzen. Ob man nun *niqbah* oder *nᵉqibah* punktiert[38], jedenfalls heißt es „Durchbruch, Durchbohrung", oder — wenn man die Wurzelbedeutung des Verbs „aushöhlen" beibehalten will — „Hohlweg", the tunnel[39], the piercing through[40].

Das Verb *nqb* in der Bedeutung „aushöhlen, durchbohren, durchlochen etc." ist biblisch mehrfach belegt[41]. Unter den Ableitungen gibt Köhler an: *neqeb*, *nᵉqebah* und *maqqebet*. Letzteres ist entweder nomen instrumenti, das Werkzeug zum Durchbohren, der Hammer, oder nomen loci, Höhlung, Zisternenmund. Das uns interessierende Wort *nᵉqebah* kommt im Bibelhebräisch nur in der Bedeutung „Weib, weiblich" vor. Auf eine neue Spur weist dagegen *neqeb* in Jos 19, 33, das Köhler mit „Paß (défilé)" übersetzt, Noetscher dagegen als Eigenname *'Adami han-Neqeb* unübersetzt übernimmt. Nun scheint mir, daß dies die richtige Spur zum Verständnis der Konsonantengruppe *nqbh* bei Jer 31, 22 ist. Kann es nicht auch hier so viel wie „Paßweg" (Jos 19, 33) oder „Durchbruch" (Siloainschrift) heißen? Jedenfalls würde sich diese Deutung überraschend gut in den Kontext einfügen.

Der Spruch 31, 21—22 ist doch eine einzige Aufforderung an die Jungfrau Israel heimzukehren. Jahweh hat alles vorbereitet. Nun ist es an den Weggeführten, das Ihre zu tun. Sie sollen die Heimkehr organisieren, den Weg erkunden und durch vorausgeschickte Leute Wegweiser aufstellen lassen, die der Hauptkarawane Irr- und Umwege ersparen sollen[42]. Ausdrücke für Weg

---

[35] L. Reinke, Historisch-kritische Abhandlungen über Jeremia 31, 22 (Beiträge zur Erklärung des AT, Bd 3), 1855, 359—406.

[36] Auf die neue Deutung wurde ich bei den Vorbereitungsarbeiten für den 4. Band meiner „Geschichte des AT, Das Zeitalter der Propheten" aufmerksam. Der Artikel ist also Nebenprodukt einer größeren Arbeit.

[37] Hebräischer Text bei K. Galling, Textbuch zur Geschichte Israels, 1950, 59.

[38] A. Eben-Šošan, Millôn hadaš, Jerusalem II (1956), 1034 (hebräisch).

[39] Anet 321.

[40] D. Winton Thomas, Documents from Old Testament Times, 1958, 211.

[41] Vgl. u. a. Köhler-Baumgartner, Lexicon in VT Libros.

[42] Rudolph, Jeremia 181.

überwiegen in diesem kurzen Abschnitt: *sijjûnîm*, Meilensteine[43], *tamrûrîm*, Wegzeichen, Gemerke[44], *m^esillah*, Straße, *derek*, Weg. Doch allen Aufforderungen, sich auf den Weg zu machen, setzt die Jungfrau Israel nur Zögern und Zaudern entgegen. Nach Kimḥi heißt das Verb *hithammeḳ* (22a) „sich unschlüssig hin und her wenden". Noetscher[45] übersetzt es mit „sich sträuben". Um die Unschlüssige endlich zur Entscheidung zu bringen, folgt in v. 22b noch eine Wegaussage. Das Wort *nḳbh* ist geradezu das Ziel des ganzen Spruches: „Ein Neues schafft Jahweh im Lande, einen Durchbruchspfad ..." Doch bevor wir den Text weiterverfolgen, werfen wir einen Blick in das immer noch ergiebige Lexikon Heptaglotton der Londoner Polyglotte[46].

Das Chaldäische (Aramäische) und Syrische hilft in unserer Frage nicht wesentlich weiter, wenn auch das Nomen *neḳ^eb*, *neḳbah* in der Bedeutung *foramen, antrum* öfters belegt ist. Es dominiert die Vorstellung „etwas aushöhlen, durchbohren". Die arabische Spalte dagegen überrascht mit ihrem Ergebnis. Die Wurzel *nḳb* scheint geradezu terminus technicus für Weg zu sein. Für das Verb *naḳḳaba* (2. Stamm) findet sich die Übersetzung: *profectus fuit per regionem, peragravit eam quaerens fugae locum* (unter prim. 5). Davon abgeleitet das Nomen *naḳb*[un]: *via per montem* (tert. 5); *niḳab*[un]: *via per duram et salebrosam terram* (dec. 8); *manḳab*[un]: *via per montem* (vig. quart. 1); *manḳabat*[un]: *via per jugum montis* (vig. sex. 2); *manḳab*[un]: *callis per montem ducens* (vig. sept. 1). In der Form *munaḳibu* als Ortsname belegt: *mons quidam, callibus vergentibus in Jaman et Jamanat; viae quaedam a Thaiph ad Mecham* (vig. sex. 1, 2).

Der gleiche Sprachgebrauch läßt sich auch für das moderne Arabisch nachweisen. Wehr[47] bringt für *naḳb*, Grabung, Loch, Bresche, Bohrung, Tunnel; für *manḳib, minḳab*, Bergpfad, Paß[48].

Nach all dem kann es wohl kein Zweifel sein, daß das hebräische *niḳbah* oder *n^eḳibah* den Weg durch die Wüste bezeichnen könnte, und zwar eine schwierige, schwer passierbare Stelle, eben einen „Durchbruch", eine Vorstellung, die in der Grundbedeutung immer mitschwingt. Auch im Deutschen wird das Wort zur Geländebezeichnung verwendet. So reden wir z. B. vom Donau-„Durchbruch" in der Wachau, bei Wien, am Eisernen Tor. Jeremias scheint bewußt einen Terminus der Wüste aufgegriffen zu haben, um seinem Wort letzte Durchschlagskraft zu geben: „Die Bresche ist geschlagen!" Damit hängt wohl zusammen, daß der Ausdruck im palästinischen Kulturland nur im Eigennamen *Adami han.Neḳeb* (Jos 19, 33) belegt ist, der ganz dem arabischen Sprachgebrauch entspricht; handelt es sich doch um einen „Steig", einen „Engpaß", der als Grenzscheide und Marke geeignet war[49].

---

[43] M. Buber, Das Buch der Kündung 341.

[44] Ebd.

[45] Echterbibel III, 321.

[46] Ich benutze die Ausgabe von 1686, Tom. II, 2393—95.

[47] H. Wehr, Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart, 1958[3], 879.

[48] Leider fehlen Belege aus dem Ugaritischen und Akkadischen vollständig. Da das Akkadische Handwörterbuch noch nicht den Buchstaben n- erreicht hat, erbat ich brieflich Auskunft bei Wolfram von Soden, wofür ich ihm hier bestens danke: „Das Verb *naqabu* ist wohl vorhanden, aber anscheinend nur im Sinne von ‚durchbohren', übertragen ‚deflorieren, beischlafen'. Ableitungen dieses Verbs kenne ich im Akkadischen nicht. Das Wort *nag/qbu*, ‚Quelltiefe', das vermutlich mit *nagbu*, ‚Gesamtheit' identisch ist, ist ein Urnomen, das nicht deverbal ist. Wenn man die Bedeutung ‚Quelle' von ‚durchbrechen' ableiten wollte, müßte eine andere Nominalform verwendet sein, am ehesten das Pt. **naqibu* oder das Verbalnomen **niqbu* (beide nicht belegt)".

[49] Zur geographischen Lage von *Adami han.Neḳeb* siehe J. Simons, The Geographical and Topographical Texts of the OT, 1959, § 333.

2. *s b b* ein Synonym zu *b a r a'* ?

Nachdem man sich einmal auf die Lesung „Weib" für *nqbh* festgelegt hatte, mußte man auch dem Verb *t^esôbeb* einen Sinn abgewinnen, der eben zum Weibe paßte, etwa „umgeben, umsorgen, pflegen, umtanzen, umfangen, schwanger sein usw.". Da wir nun für die Konsonantengruppe *nqbh* die Übersetzung „Durchbruch, Paßweg" vorgeschlagen haben, fragt es sich, ob das folgende Verb *t^esobeb* dann noch dazupaßt.

Ich bringe zunächst wieder anhand des Lexicon Heptaglotton[50] die arabischen Entsprechungen zu *s b b*. Für den II. Stamm wird angegeben: *causam, occasionem paravit*; für den III.: *causam invenit*; davon abgeleitet die Nomina: *sabab*^un, *occasio, causa*, und *masabat*^un, *causa causarum qui eas facit et efficaces reddit, i. e. Deus*. Demnach scheint es sich hier tatsächlich um einen theologisch klar geprägten Begriff zu handeln, der ohne weiteres als Synonym zu *bara'*, erschaffen, betrachtet werden kann. In dieser Sache zurate gezogen, antwortete mir Prof. Dr. Herman Stieglecker, der Herausgeber des Werkes „Glaubenslehren des Islam"[51]: „*s b b* in der II. Form ist in der islamischen Literatur im Sinn von „verursachen" etwas so Gewöhnliches, daß man darüber kein Wort zu verlieren braucht; *musabbib*, der Verursacher, *musabbibu 'l asbabi*, Gott; *sabab* im Gegensatz zu *musabbab*, Ursache im Gegensatz zum Verursachten." Wehr[52] bestätigt den gleichen Sprachgebrauch für das moderne Schriftarabisch: *sabba* II: verursachen, veranlassen, auslösen, herbeiführen; *sababiya*, Kausalität; *musabbib*, der Verursacher, Urheber, Schöpfer.

In der chaldäischen (aramäischen) Spalte des Lexicon Heptaglotton — die syrische fehlt — findet sich der gleiche Sprachgebrauch. Sicher herrscht die Grundbedeutung *circumdare, circuire, accumbere* vor und davon abgeleitet *circuitus, accubitus, inclinatio*; unter den Nomina wird aber auch angeführt *sibba'*, *causa*, von Gott *sibbat hassibbôt, Deus causa causarum*.

Berechtigen diese Belege, auch für das Althebräische einen ähnlichen Sprachgebrauch zu fordern? Der Schluß soll nicht vorschnell gemacht werden. Auf meine Anfrage schrieb mir Dr. Georg Krotkoff, der Arabist der Johns Hopkins Universität in Baltimore: „In der Wurzel *sbb* scheinen zwei Bedeutungen zusammengefallen zu sein. Sofern es nicht gelingt, sie auseinander zu erklären, muß man annehmen, daß sie verschiedenen Ursprungs sind. Einerseits das Verb im I. Stamm ‚schneiden, schmähen, beschimpfen', andererseits das Nomen *sabab* mit der Grundbedeutung „Strick, Seil" (Lane 1285: ... rope ... one by means of which one ascends or descends ... a rope of which one end is attached to a roof or ceiling ... thence a thing of any kind, by means of which one attains, reaches, or gains access to another thing ... a cause ... a reason or motive ... a road or way ...), von dem dann eindeutig denominativ der II. Stamm gebildet wurde: ‚verursachen, etc.'. Im Zusammenhang mit der Stelle bei Jeremia ist folgendes Zitat Lanes besonders interessant: *sabbaba lil-ma'i magran*, He made, or prepared a channel for the water. Die größte Schwierigkeit liegt aber in der Tatsache, daß diese arabische Bedeutung nur im II. Stamm vorliegt, der ziemlich eindeutig denominal und damit aufs Arabische beschränkt ist. Es ist dies aber kein absolutes Hindernis, da in so verwandten Sprachen oft ganz parallel erstaunlich ähnliche Gedankengänge und Ableitungen stattfinden".

Für die Tatsache, daß auch im Hebräischen ein ähnlicher Sprachgebrauch vorliegt, scheint die Septuagintaübersetzung zu sprechen, die den terminus

[50] Tom. II, 2447—49.
[51] Verlag Schöningh, München-Paderborn-Wien 1959.
[52] H. Wehr, Arabisches Handwörterbuch zur Schriftsprache der Gegenwart, 1958^3, 356.

technicus *bara'* in den Schöpfungstexten (Gen 1, 1. 21. 27; 5, 1. 2; 6, 7; Jes 45, 18; 65, 18 etc.) mit *ποιεῖν* widergibt. Mit dem gleichen *ποιεῖν* wird 2 Chron 14, 6 aber auch *s b b* übersetzt. Dies ist aber ein einmaliger Beleg, da sonst andere Äquivalente wie: *περιέρχεσθαι, κατακλίνειν, μεταφέρειν, περικυκλοῦν, περιμεταστρέφειν* verwendet werden. Dem Sinn von *ποιεῖν* machen, d. i. erschaffen, stehen am nächsten *περι-μεταστρέφειν*, „eine Wende herbeiführen und dadurch einen neuen Zustand erschaffen", mag es sich dabei um einfache Handgriffe oder um Ereignisse des politischen, militärischen und religiösen Lebens handeln. Der Sinnumfang von „wenden" ist eben sehr weit. In einem Fall aber ist das Nomen *sibbah*, *μεταστροφή*, auf Gott bezogen (1 Kg 12, 15). Köhler[53] übersetzt es mit „Wendung, Fügung (von Gott her)". Gott ist der Urheber der Reichstrennung. Daß der Wurzel *sbb* tatsächlich die Bedeutung „Ursache, Schuld sein" anhaftet, erhellt schließlich aus LXX 1 Rg 22, 22, wo *sabbotî* mit *ἐγώ εἰμι αἴτιος* übersetzt wird.

Da in den verwandten Sprachen die Ursachbedeutung am Intensivstamm haftet, kann dies auch für das Hebräische als Möglichkeit in Betracht gezogen werden. Eben-Šošan[54] führt demnach folgerichtig für *sibbeb* das Äquivalent *garam*, „verursachen", an. Dies vorausgesetzt könnte in unserem Text *tswbb* als Imperfekt Pu"al gelesen werden, was, ohne am Konsonantentext etwas zu ändern, einen befriedigenden Sinn ergäbe:

nikbah tesôbab

„Ein Durchbruch wird geschaffen!"

So gelesen, würde sich der Text gut in den Zusammenhang einfügen. Vers 22a bringt die letzte entscheidende Frage an die Tochter Israel und 22b die wegweisende Antwort: „Wielange noch willst du zaudern, abwendige Tochter?[55] Jahweh schafft ein Neues im Land, der Durchbruchspfad ist geschaffen!" Der beste Beleg für diese Deutung wäre Mich 2, 13: „Herauf zieht der Durchbrecher *(pôreṣ)*, ihnen voran bricht er durch; sie durchschreiten das Tor und kommen heraus; ihr König zieht ihnen voran, Jahweh an ihrer Spitze". Jeremias hätte demnach ein früheres Prophetenwort aufgegriffen und neu aktualisiert. Bestünde dieser Vorschlag zu recht, so müßte das Wort *gbr* als später hinzugefügte Glosse ausgeschieden werden. Kann man trotz einhelliger Überlieferung diesen Anspruch erheben?

3. *gbr* eine ergänzende Glosse?

Metrische Erwägungen scheinen dies nahezulegen. Rudolph[56] gibt für die zwei Verse des Spruches an die „Jungfrau Israel" folgendes Versmaß an:

31, 21 a: 3 + 3	31, 22 a: 3 + 2
b: 3 + 2	b: 4 + 3
c: 3 + 3	

Für ein fünfzeiliges Gedicht sicher ein recht uneinheitliches Bild! Sicher ist das Metrum kein unfehlbares Kriterium der Textkritik, sicher muß man mit dichterischer Freiheit rechnen. Bei näherem Zusehen scheint mir aber die Uneinheitlichkeit überhaupt nicht zu existieren. M. E. herrscht in den ersten vier Zeilen der Ḳinah-Rhythmus mir 3 + 2 Akzenten vor. Die erste Vershälfte ist

[53] Lexicon VT, zur Stelle.
[54] Millôn ḥadaš, Jerusalem III (1956), 1058.
[55] Rudolph, Jeremia 180, meint, daß die Übersetzung „abwendige Tochter" an dieser Stelle nicht passe, und übersetzt: „Tochter, der die Heimkehr winkt". M. E. aber faßt „abwendige Tochter" das Moment der letzten Spannung vor dem Umschwung zusammen.
[56] Jeremia 172.

überall klar mit 3 Akzenten gebaut; zur zweiten sei folgendes gesagt: 21 c *(šubî 'el 'arajik)* hat nicht 3, sondern nur 2 Akzente, da doch die Präposition meist zum folgenden Wort gezogen wird. Bei 21 a ist der Fall nicht so klar. Der mittlere Akzent stünde bei 3 + 3-Rhythmus auf dem Pronomen *lak*; bei 3 + 2-Rhythmus dagegen wäre dieses einmal betont, das anderemal nicht. Doch schon die masoretischen Akzente betonen das gleiche Wort beidemal verschieden. Daher scheint mir auch hier der Ḳînahvers 3 + 2 vorzuliegen. Wenn dem wirklich so ist, fällt 22b mit dem Metrum 4 + 3 ganz aus der Reihe. Auch nach unserem obigen Korrekturvorschlag würde sich das Bild nur in 4 + 2 ändern, was geradezu störend wirkt, eine überlange Zeile:

kî — bara' jahweh ḥadašah ba'areṣ
nikbah t^{e}sôbab

Da in der zweiten Vershälfte ein Passiv angenommen wurde, kam mir der Gedanke, auch in der ersten Vershälfte ein Passiv zu lesen. Das Ergebnis? Der Wegfall eines Akzentes und die Harmonisierung des ganzes Verses! Statt *kî — bara'* lies einfach Perfekt fem. Niph'al auf das feminine *ḥadašah* bezogen, also *nibr^{e}'ah*. Das He am Ende des Verbs hat jemand als Abkürzung für den Gottesnamen gelesen und das Verbalpräfix *ni-* in die Konjunktion *kî* geändert. Damit scheint vorläufig die Erweiterung des Textes geklärt und seine ursprüngliche Gestalt wiederhergestellt zu sein. Der ganze Vers 22b würde demnach lauten:

nibr^{e}'ah ḥadašah ba'areṣ
nikbah t^{e}sôbab

„Erschaffen ist Neues im Land,
ein Durchbruchspfad gebahnt!

Nach metrischen Gesetzen müßte demnach *gbr* als überzählig fallen. Ist es vielleicht erst als Glosse angefügt worden, als man die Konsonanten *nkbh* nicht mehr als „Weg" sondern als „Weib" verstand? Dann war der Satz tatsächlich unvollständig und verlangte kategorisch nach einem Objekt: „Das Weib umfängt ..." Wen oder was? Natürlich den „Mann" *(gaber)*. Vulgata und Peschitta geben sich als treue Wiedergabe dieses so umgedeuteten Textes. Hieronymus übersetzt wurzelechter, wenn er *t^{e}sôbeb* mit *circumdabit* wiedergibt, während die Peschitta das an sich indifferente hebräische Verb unmißverständlich mit *t^{e}ḥabbebj*, wird lieben, übersetzt. Targum Jonathan unterschlägt den fragwürdigen Satz überhaupt und bringt statt dessen: „Und das Volk des Hauses Israel wird dem Gesetz obliegen". Auch sonst ist das Targum nicht so sehr Übersetzung als Paraphrase und daher für die Textkritik von wenig Wert.

4. Die Septuaginta

Die Septuaginta bringt, wie bekannt, an manchen Stellen eine bessere Lesart als die Massorah. In unserem Fall brechen aber beide derart auseinander, daß es fraglich scheint, ob beide je etwas miteinander zu tun gehabt haben. Der Text lautet: Jer LXX 38, 22: *ὅτι ἔκτισε κύριος σωτηρίαν εἰς καταφύτευσιν καινήν, ἐν ᾗ σωτηρίᾳ περιελεύσονται ἄνθρωποι.* Mit dem MT stimmen nur die vier unterstrichenen Wörter überein und auch das nicht ganz, da *καινήν* nicht mehr direktes Objekt zu *ἔκτισε* ist. Sieben haben mit dem nur acht Wörter zählenden hebräischen Text nichts zu tun, so scheint es wenigstens aufs erste. Auf alle Fälle hat die LXX den Text nicht sexuell verstanden, vielmehr das Leitwort *nkbh* in dem von uns erarbeiteten Sinn interpretiert.

Daß *nikbah* tatsächlich als Entsprechung zu *σωτηρία* anzusehen ist, ergibt sich aus der Eigenart der LXX. Die griechischen Übersetzer haben dem hebräischen Text vielfach seinen palästinischen Bodengeruch entzogen. Beispiels-

weise läßt sich dies am neuen Psalterium Pianum[57] schnell aufzeigen. Die aus dem Vulgatatext geläufigen Abstracta *firmamentum, refugium, adjutor, protector, susceptor* (Ps 17/18, 2) sind durch die Concreta *petra, rupes, clipeus, praesidium* ersetzt worden. Nun gehen die Abstracta der Vulgata auf ebensolche der LXX zurück. Bei solcher Übersetzungsart überrascht die Wiedergabe des bildhaften *nikbah*, Durchbruchspfad, mit dem abstrakten σωτηρία, Heil, keineswegs[58].

In gleicher Weise könnte man καταφύτευσις καινή als deutende Wiedergabe von *ḥadaśah ba'areṣ* auffassen. Das „Neue im Lande", das Jahweh schafft, ist ja nichts anderes als „die neue Pflanzung". Das Verb *tswbb* hingegen faßt die LXX nicht in dem von uns angenommenen Sinn von „erschaffen", sie verwendet[59] vielmehr für die Wurzel *sbb* in fast allen Verbalklassen das Verb περιέρχεσθαι. Ferner ist in allen Handschriften *gbr* = ἄνθρωποι bezeugt, so daß es sich kaum um eine späte Glosse handeln dürfte. Wie kommt aber die LXX dazu, die zweite Vershälfte als Relativsatz zu übersetzen, da doch zwei Hauptsätze vorliegen: *Dominus creavit ... femina circumdabit ...* Gerade von dieser Eigenart her dürfte das Rätsel des hebräischen Textes geklärt und die Übereinstimmung von MT und LXX erwiesen werden können[60].

Wenn wir fragen, wie der hebräische Relativsatz, den die LXX als Vorlage gehabt hat, ausgesehen haben muß, so ist zu antworten: Nicht anders als der jetzige massoretische Text. Es ist bekannte Tatsache, daß im hebräischen Relativsatz[61] die Relativpartikel ausfallen kann, wodurch äußerst kurze und kühne Sätze entstehen. Jes 51, 1: „Schaut auf den Felsen, *huṣṣabtem* (aus dem) ihr gehauen seid, und auf die Höhlung des Brunnens, *nuḳḳartem* (woraus) ihr gebohrt seid." Für unseren Zusammenhang anschaulich ist Hiob 38, 19: „Wo ist der Weg (dahin, wo) das Licht wohnt?" *nikbah — tesôbeb gaber* würde, als Relativsatz gelesen, demnach bedeuten: „Der Pfad, (auf dem) wandelt der Mann". Schwierigkeit bietet hier nur das feminine Verb in Verbindung mit dem maskulinen Subjekt. Will man sich streng an die Femininform halten, käme etwa die passive Lesung *t^esôbab* in Frage, wobei *gaber* als accusativus copiae[62] zu fassen wäre, also: „Der Weg, (der) begangen ist mit Menschen". Doch der Fall scheint viel einfacher zu liegen. Normalerweise herrscht im hebräischen Kongruenz der Satzglieder. „Doch finden sich zahlreiche Ausnahmen von dieser Grundregel. Dieselben beruhen teils auf constructio ad sensum (Überwiegen des Begriffsinhaltes über die grammatikalische Form), teils auf Voranstellung des Prädikats vor das Subjekt"[63]. In unserem Satz ist das Verb *tswbb* dem Subjekt *gbr* vorangestellt und steht in bezug auf sein Genus noch unter dem Einfluß des femininen *nikbah*. Der hebräische Satz müßte in griechischer Rückübersetzung demnach lauten:

nikbah	—	*t^esôbeb*	*gaber*
σωτηρίαν [ἐν ᾗ]		περιελεύσονται	ἄνθρωποι

An Hand des textkritischen Apparates der Jeremias-Septuaginta[64] muß der von Theodotus von Ancyra überlieferten Textform der Vorrang eingeräumt

[57] A. Bea, La Nuova Traduzione latina del Salterio, Roma 1945, 14ff.

[58] Vgl. Jer LXX 37, 6, wo das konkrete *jôledah*, Gebärerin, ebenfalls allgemein mit σωτηρία, Heil, übersetzt wird. Die Stelle ist heillos verderbt.

[59] Vgl. Hatch-Redpath, LXX-Konkordanz unter περιέρχεσθαι.

[60] Auf die Möglichkeit eines Relativsatzes machte mich Prof. H. Stieglecker aufmerksam, der freundlich die Zustimmung gab, seine Entdeckung hier weiter zu verarbeiten.

[61] Gesenius-Kautsch, Hebräische Grammatik, 1909[28], § 155.

[62] Ebd. § 117, 4b.

[63] Ebd. § 145, 1.

[64] J. Ziegler, LXX, Jeremias, Göttingen 1957, 360.

werden: „Septuaginta autem sic eam declaravit: *Creavit Dominus plantationem in salutem novam, in qua salute circuibunt homines.* Konfrontieren wir diesen Text, ins Griechische zurückübersetzt, mit der hebräischen Vorlage:

kî bara' jahweh ḥadašah ba'areṣ
ὅτι ἔκτισε κύριος καταφύτευσιν

niḳbah — — — — — — — — — — t'sôbeb gaber
[εἰς]σωτηρίαν, ἐν ᾗ [σωτητίᾳ] περιελεύσονται ἄνθρωποι.

Hierbei ist „Pflanzung" bereits sinngemäße Deutung des „Neuen im Land". Es liegt auf der gleichen Linie wie die Umdeutung von „Pfad" in „Heil". *σωτηρίᾳ* wurde der Klarheit halber im Relativsatz nochmals wiederholt. Der von Ziegler erarbeitete Normtext stellt dem gegenüber bereits eine Abweichung von der Urform dar: *ὅτι ἔκτισε κύριος σωτηρίαν εἰς καταφύτευσιν καινὴν* etc. In all diesen Textformen ist von einer Deutung auf Mann und Weib noch keine Spur vorhanden. Demnach ist die LXX der beste Garant für die Richtigkeit der eben vorgeschlagenen Auffassung des hebräischen Textes. Auch die griechischen Übersetzer verstanden ihre Vorlage als „Weg"-Aussage.

Auf Grund der obigen metrischen Untersuchungen muß aber noch angeführt werden, daß die Vorlage der LXX in der ersten Vershälfte bereits erweitert wurde. Statt des nach metrischen Gesetzen erforderten *nibr^eah* las man schon *kî-bara' jahweh*, was im Widerspruch zu den klar gegliederten, vorausgehenden vier Ḳinahversen steht. Daß die letzte Zeile unter Beibehaltung von *gbr* einen Doppeldreier ergibt, mag damit begründet werden, daß es sich um den Abgesang handelt. Da nun ein Eingriff in den Text feststellbar wird, fragt es sich schließlich noch, ob *gbr* mit *ἄνθρωποι*, „Menschen", nicht doch zu blaß übersetzt ist, was zur Preisgabe des Verbs im Singular führte. Könnte nicht *gbr* „Mann" einfachhin den „Helden", etwa den *'el gibbôr* Jesajahs (9, 5) bedeuten? Dann wäre das Orakel nochmals eine Aktualisierung des Spruches bei Mich 2, 13 über den „Durchbrecher", der ihnen voranzieht. Damit würde das letzte Wort auch den Höhepunkt des ganzen „Weg"-Orakels bilden:

„Stelle dir Wegzeichen auf, — mache dir Merkzeichen,
Richte dein Herz auf die Straße, — auf den Weg, den du gegangen.
Kehre heim, Jungfrau Israel, — kehre wieder zu deinen Städten!
Wielange willst du noch zaudern, — abwendige Tochter du?
Ein Neues ist geschaffen im Land, — der Durchbruch, auf dem einherzieht
der HELD.

5. Die Umdeutung des Textes

Das Schlüsselwort des ganzen Spruches ist nun einmal die Konsonantengruppe *nḳbh*. Sobald das Verständnis für „Durchbruch, Weg" verloren gegangen war, mußte man notwendig zur Deutung „Weib — *neḳebah*" kommen, ohne irgend etwas am Konsonantentext zu ändern. Diesem Weg folgten: Aquila, Symmachus, Hieronymus, Josephus und Peschitta. Ohne auf Varianten näher einzugehen, folgende Belege:[65]

A und S: *οτι εκτισε κυριος καινον εν τη γη.*
θηλεια περικυκλωσει ἀνδρα [S. αρσενα].

Josephus: *οτι ηδη ειργασατο κυριος παραδοξον επι της γης.*
παρθενος κυοφορησει γαρ ανθρωπον.

Hieronymus: *quia creavit dominus novum super terram:*
femina circumdabit virum.

[65] Apparat bei Ziegler, a. a. O., 361.

Ist es nun möglich, einen Zeitpunkt für die Umdeutung des Textes anzugeben und etwa die Kräfte aufzuweisen, die dieses Verständnis förderten? Ich glaube, ja. Wenn wir Hieronymus und die Peschitta als späte Zeugen beiseitelassen, so führen uns A und S in das ausgehende zweite, Josephus sogar in das erste nachchristliche Jahrhundert, also in die Zeit der Hochblüte der Gnosis. Von selbst drängt sich einem der Schluß des gnostischen Thomasevangeliums[66] auf: „Simon Petrus sagte zu ihnen: Mariham möge von uns gehen, denn die Frauen sind des Lebens nicht würdig. Jesus sagte: Siehe, ich werde sie führen, damit ich sie männlich mache, daß auch sie zu einem lebendigen Geist wird, der euch Männern gleicht. Denn jede Frau wird, wenn sie sich männlich macht, in das Reich der Himmel eingehen". Las nun einer mit gnostischem Weltbild — und die Reichweite der jüdischen Gnosis darf nicht gering eingeschätzt werden — den Text, so konnte er in der Jeremiasstelle den Beweis für seine Lehre vorfinden[67]. Nach alledem ist die Umdeutung des Textes, wenn auch von christlichen Exegeten in idealisierender, messianischer Art durchgeführt, doch erst ein spätes Produkt der alttestamentlichen Text- und Geistesgeschichte. Die LXX hat den von uns wieder zum richtigen Verständnis gebrachten hebräischen Text trotz Paraphrasierung richtig wiedergegeben.

[66] Auf den Zusammenhang mit der Gnosis machte mich Assistent Dr. J. B. Bauer, Graz, aufmerksam. Die Idee wäre wert, weiter verfolgt zu werden.

BERNHARD GALURA ALS GUBERNIALRAT IN INNSBRUCK UND SEINE EINSTELLUNG ZU KIRCHE UND STAAT

Von Helmut Platzgummer S. J., Innsbruck

Galura[1] war als Fürstbischof von Brixen eine hervorragende Führergestalt unter den österreichischen Bischöfen des 19. Jahrhunderts und als solcher schon in den dreißiger Jahren ein eifriger und entschiedener Verfechter der kirchlichen Freiheit und Unabhängigkeit vom Staate. Aus seiner Schule sind bedeutende Persönlichkeiten hervorgegangen, wie etwa sein späterer Nachfolger Fürstbischof Vinzenz Gasser, der die Leuchte des vatikanischen Konzils genannt wurde, oder Bischof Josef Feßler von St. Pölten, der heiligmäßige Bischof Franz Josef Rudigier von Linz und Fürstbischof Simon Aichner.

In diesem Beitrag soll eine Zeit aus dem Leben Galuras zur Darstellung kommen, über die die Biographen bisher mit ein paar Worten hinweggegangen sind, die Jahre von 1815–1820, die er als Staatsbeamter an der Innsbrucker Landesregierung verbracht hatte. Es geht vornehmlich darum, seine damalige Einstellung zu Kirche und Staat klarzustellen.

Am 2. Juli 1815 wurde Galura nach Innsbruck berufen, wo er das Amt eines Referenten für geistliche Angelegenheiten am Gubernium oder, wie wir heute sagen würden, bei der Landesregierung übernahm. Hier fand er einen vielfältigen Aufgabenbereich vor. Alles, was irgendwie mit dem geistlichen Bereich zu tun hatte, kam zunächst in seine Hände. Er hatte die anfallenden Fragen als Sachverständiger vor dem gesamten Gubernium vorzutragen, die entsprechenden Anträge zu stellen und für die Durchführung der Beschlüsse des Guberniums zu sorgen. In den fünf Jahren, in denen Galura das geistliche Referat bei der Innsbrucker Landesregierung innehatte, ging es nicht selten um wesentliche und auch schwierige Fragen, die einen klugen und weitschauenden Geist verlangten. Tirol war kurz vorher wieder in den österreichischen Staatsverband zurückgekehrt. Während der Zeit der bayrischen Besetzung hatten sich die kirchlichen Verhältnisse vielfach verändert. Sie sollten nun allmählich wieder denen der übrigen österreichischen Länder angeglichen werden. So war Galura gezwungen, zu fast allen Fragen des „gemischten Bereiches" aufs neue Stellung zu nehmen. Hierher gehörte etwa die Neuordnung der Feiertage, die Reform des theologischen Studiums und vor allem — was seit dem Jahre 1815 gerade das Tiroler Landesgubernium besonders beschäftigte — die Frage der Diözesanregulierung. Nebenher liefen die vielen kleinen alltäglichen Angelegenheiten, wie Besetzung von Pfründen, Pensionsauszahlungen an Priester, die Unterstützung von Kirchenbauten und Kirchenrenovierungen, die Anstellung von Mesnern und dergleichen mehr.

Die vorliegenden Akten über diese vielseitige Tätigkeit Galuras geben nun genügend Anhaltspunkte, um seine Einstellung zu Kirche und Staat beurteilen zu können. Natürlich wäre es zu viel verlangt, wollte man von dem Verwaltungsbeamten Galura eine theoretische Darlegung des Verhältnisses von Kirche und Staat erwarten. Immerhin kann man aber aus seinen vielen Anmerkungen, Voten und Briefentwürfen mit hinreichender Sicherheit auf die grundsätzliche Anschauung schließen, die der jeweiligen Stellungnahme in einem konkreten Fall zugrunde liegt. Das soll nun an einigen besonders aufschlußreichen Äußerungen versucht werden. Hiebei empfiehlt es sich, das vorliegende Aktenmaterial in folgende sieben Themen zu gliedern: 1. Die Feiertage; 2. Andachten, Wallfahrten, Bruderschaften usw.; 3. der Klerus, Besetzung von Benefizien und anderen Stellen; 4. die Studien der Kleriker; 5. die Ehefrage und die damit zusammenhängende Frage des Rekurses nach Rom; 6. Ordensangelegenheiten; 7. die Diözesanregulierung.

[1] Geboren am 21. Aug. 1764, gestorben am 7. Mai 1856.

1. Die Feiertage

Galura fand in der Feiertagsfrage eine komplizierte Lage vor. Schon Maria Theresia hatte 1772 dem Volke mehrere Feiertagsverordnungen bekannt gemacht, nach denen ihre Zahl auf ein — wie die Josephiner meinten — wirtschaftlich tragbares Maß eingeschränkt wurde. Die große Zahl der Festtage war ja dem josephinischen Staat schon lange ein Dorn im Auge. Da die Festtage nicht wie die Sonntage auf göttliches Gebot zurückgingen, sondern erst durch die kirchliche Autorität eingeführt worden waren, lag es nach staatskirchlicher Ansicht in der Macht des Landesfürsten, ihre Zahl so zu vermindern, daß die Wirtschaft keinen Schaden litt[2]. Maria Theresia bemühte sich aber trotzdem um die Zustimmung des Papstes, die Klemens XIV. auch gab[3].

„An solchen abgebrachten Feyertagen", so heißt es bei Rechberger, „soll nun jedermann der Arbeit fleißig obliegen, vorzüglich sollen die Pfarrer und Obrigkeiten mit ihrem Beyspiele vorangehen und ihre Dienstleute zur Arbeit anhalten. Es darf an diesen Tagen in den Kirchen nichts anderes als an jedem anderen Werktage gehalten werden; auch die Schule darf nicht unterbleiben"[4]. „Die festa patrocinii, die auf Werktage fallen, müssen auf die Sonntage verlegt werden, und in jedem Land wird nur das Fest des Landespatrons durch einen gebothenen Feyertag gefeyert. Das Kirchenfest soll überall an einem Tage und zwar am dritten Sonntage im Oktober, nach dem deutschen Kalender, begangen werden"[5].

Tirol war zudem von 1809 bis 1814 unter bayrischer Herrschaft, die eine andere Feiertags- bzw. Patroziniumsregelung hatte. Die Tiroler beharrten unter den Bayern wie auch unter Österreich hartnäckig auf ihrem althergebrachten Brauch und ließen sich von der traditionellen Feiertagsordnung nicht so leicht abbringen.

Im Dezember 1817 erging nun vom Stadtpfarrer und Dekan Liberat Egger von Bregenz eine Anfrage, wie das Weihnachtsfest und die Patrozinien zu halten seien, da hierin unter den Geistlichen ganz verschiedene Gebräuche herrschten. Das Kreisamt hatte auf die höchste Resolution über die Feier des Weihnachtsfestes vom 4. Sept. 1816 verwiesen, in dem das Verbot der Mitternachtsmesse eingeschärft wurde. Wegen der Patrozinien aber wurde eine Eingabe an die Landesstelle in Innsbruck gemacht, die Galura so kommentierte: „Was die Patrocinien betrifft, kommt es auf die Frage an, an welchen Tagen diese Feste unter Österreich im Jahre 1805 seyn gehalten worden" ...[6]. Galura verweist also zunächst auf den Brauch, der ehemals unter Österreichs Regierung geherrscht hatte. Am 17. April 1818 schickt das k. k. Kreisamt Bregenz erneut einen Bericht und ersucht um Klärung der Sachlage. Galura fügt diesem Bericht des Kreisamtes bei: „Unter Österreich ist das festum patrocinii am Sonntage, unter Baiern aber nach der Bulla Clementis 14ten am Tage selbst gehalten worden;

[2] F. Maaß, Der Josephinismus (5 Bde., Wien 1951—1960) III, 84.

[3] Ebd. 35.

[4] Georg Rechberger, Handbuch des Österreichischen Kirchenrechts, 3. Aufl., Linz 1815 (2 Bde.) II, § 134. — Der Einfachheit halber stellen wir den Josephinismus in seinen Hauptlehren nach dem Handbuch des Österreichischen Kirchenrechts von Georg Rechberger dar, das ja seit 1810 in ganz Deutsch-Österreich von der kaiserlichen Regierung vorgeschrieben war und von dem 1818 die Hofkanzlei der Staatskanzlei mitteilte, daß in ihm „der Geist der österreichischen kirchlichen Verfassung" am vollständigsten dargestellt sei; vgl. Maaß, Der Josephinismus V, 52, Anm. 7.

[5] Rechberger, a. a. O. II, § 134.

[6] Landesregierungsarchiv für Tirol, Abteilung Gubernialarchiv, Geistliche Akten, Nr. 31986, 23. Dezember 1817. — Da fast alle benützten Akten von diesem Archiv stammen, zitieren wir im folgenden nur mehr die Nummer und das Datum, es sei denn, daß der betreffende Akt aus einem Separatfaszikel stamme.

nun ist Vorarlberg wieder österreichisch, und einige Pfarrer handlen nach den österreichischen, andere nach dem baierischen Gesetze. Ehe in dieser kirchlichen Angelegenheit etwas verfüget und die Sache auf die österreichische Vorschrift zurückgeführet wird, ist das Ordinariat in Constanz zu vernehmen"[7]. In diesem Sinn schreibt er dann auch an das Ordinariat in Konstanz. Der Wortlaut sei zur Gänze wiedergegeben, weil er die Einstellung Galuras zu den Bischöfen schon irgendwie erkennen läßt. „Da bei den Patrozinienfesten in Vorarlberg dermalen eine Verschiedenheit bestehet, indem dieselbe von einigen Pfarren nach dem österreichischen Gesetze am Sonntage, von andern aber nach der noch nicht aufgehobenen Baierischen Verfügung am Tage selbst begangen werden, diese Verschiedenheit aber in einem und dem nämlichen Lande von unangenehmen Folgen ist, und die Landesstelle ohne ein bischöfliches Ordinariat keine Resolution erlassen will, so wird Wohldasselbe ersucht, sich über die anliegende Vorstellung des Dekans von Bregenz unverweilt zu äußern, um sohin gemeinschaftlich das geeignete verfügen zu können"[8].

Wie diese Anfrage des Ordinariats im einzelnen beantwortet wurde, interessiert hier nicht, wichtig ist lediglich die Begründung: „... und die Landesstelle ohne ein Bischöfliches Ordinariat keine Resolution erlassen will." Dieser Satz beruht offensichtlich auf der Überzeugung, daß die Landesstelle das Ordinariat auch übergehen könnte, aber zunächst vorziehe, die Angelegenheit in Zusammenarbeit mit den Ordinariaten zum Besten aller zu regeln. Inzwischen ersuchte das Gubernium die Ordinariate Brixen, Trient, Salzburg und Klagenfurt um eingehenden Bericht. Gleichzeitig erging an die Bischöfe eine Aufforderung, ein Gutachten darüber zu erstellen, was zu verfügen wäre[9]. Die Ordinariate kamen diesem Verlangen nach. Ihre Äußerungen wurden vom Gubernium geprüft, und Gubernialrat Galura faßte seine Ansicht als Sachbearbeiter in einem Gutachten für die Hofkanzlei wie folgt zusammen:

„Die Landesstelle ist nicht der Meynung, daß izt schon von Seite der politischen Behörde eine Verordnung an die Untertanen erlassen, wohl aber, daß dieser Gegenstand mit den Ordinariaten, nachdem diese definitiv werden organisiert seyn, in gemeinsame Beratung gezogen, und das reif erwogene bekannt gegeben werde. Einsweilen dürften wohl die Kreisämter, Landgerichte und Seelsorger, letztere auch durch die Ordinariate, aufgefordert werden, durch schickliche Mittel und ohne deßwegen etwas an die Gemeinden zu erlassen, dafür zu wirken, daß die höchste Verordnung vom 14.ten Jänner 1772 beobachtet werde ..."[10]

Schon aus diesem ersten Punkt des Gutachtens ersieht man die sehr kluge Haltung Galuras, der das Volk genau kennt und weiß, daß man es nicht reizen dürfe. Auch die Ordinariate sollen zur gemeinsamen Beratung beigezogen werden. Galura fährt dann fort: „Da es hier vorzüglich auf das redliche Mitwirken der Geistlichen ankömmt, so wären diese besonders durch die Ordinariate dazu aufzufordern; und die Pflicht des Gehorsams, ohne welche Tugend es keine wahre Gottesverehrung giebt, und die sie dem Volke einschärfen sollen, wäre allererst diesen ans Herz zu legen. Es ist schwer zu glauben, daß es Geistliche geben werde, welche sich dem erklärten Willen des Monarchen, des Kirchenoberhauptes und des Bischofes entgegensetzen werden. Es würde leicht seyn, gegen Widerspenstige schärfere Maßregeln zu ergreifen[11]". In den Gebieten von Brixen und Trient, die 1772 nicht zum Staatsgebiet gehörten, sei eine Republikation der allerhöchsten Verordnung empfehlenswert; weiters dürfte es nicht überflüssig sein, dem Volke einmal im Jahr — zu Jahresanfang — jene Tage

[7] 10540, 30. April 1818.
[8] Ebd.
[9] Am 19. Februar 1818.
[10] 22410, 29. Juni 1819.
[11] Ebd.

von der Kanzel aus bekanntzumachen, die nach dem damaligen Kirchengebote als gesetzliche Feiertage begangen werden durften. „Wenn den Untertanen gezeigt werden kann, daß man Gott nicht diene, wenn man dabey ein Geboth verletzt, und daß Gehorsam dem Allerhöchsten angenehmer sey als eine eigensinnige, oft durch Sünden entheiligte Feyer eines Tages, daß es Gott wohlgefalle, wenn der Christ, nach der ihm seit der Sünde auferlegten Strafe, sein Brot im Schweiße seines Angesichtes verdienet usw. — so darf man erwarten, daß der Eigensinn endlich dem klaren Worte Gottes weichen werde[12]".

Auf die Mitwirkung der Geistlichen legt Galura besonderen Wert; sieht er doch klar ein, daß ohne sie die Reform der Festtage nicht möglich wäre. Um sie anzuspornen, empfiehlt er, auf solche Geistliche, die mit einem klugen Eifer mitwirken, bei Beförderungen und Konkursdispensen Rücksicht zu nehmen[13]. „Sie sollten jedoch nicht gezwungen werden", wie er dann wörtlich fortfährt, „zum Nachtheile des Volksvertrauens und mit einem ungestümen Eifer eine Verordnung durchzusetzen, deren noch nicht alle Gemeinden empfänglich sind[14]". Und weil in Dingen des Geistes nur nach und nach gewirkt werde, so dürfte auch den Professoren der Pastoraltheologie besonders aufgetragen werden, die letztjährigen Theologen hierin gehörig zu belehren. Denn von der Bildung der Geistlichen, die das Gewissen leiten sollen, gehe vorzüglich die Bildung des Volkes aus[15].

„Man leite", fährt er dann fort", diese Sache nach Grundsätzen, welche Gewissen und bürgerliche Freyheit nicht verletzen und die man zu allen Zeiten behaupten kann ... Geschäfte, welche nicht dringend sind, sollen an Sonn- und Festtage ruhen, und man verschone das Volk mit Vorladungen zu Gerichte etc., worüber unterm 12.ten April 1809 eine höchste Resolution erflossen ist: hingegen sollen die Arbeitszimmer der Beamten an Tagen, die nicht zu feyern sind, offen stehen; Tanzmusiken, Volkskomödien usw. sollen an solchen abgewürdigten Tagen durchaus nie gestattet werden; öffentliche Lustbarkeiten geben diesen Tagen in den Augen des gemeinen, sinnlichen und ungebildeten Menschen das Gepräge eines festlichen Tages ...[16]".

Galura begrüßt auch die Anregung des Klagenfurter Bischofs, nach der größere Ökonomien, Herrschaften usw. ihre Dienstboten an abgeschafften Feiertagen zum Arbeiten anhalten sollten[17]; denn, so meint Galura, „solche Beispiele müssen von jenen gegeben werden, die auf das Volk Einfluß haben, die der Unterthan oft fürchten muß; dem auch am Zutrauen des Volkes in diesem Stücke weniger gelegen ist und weniger gelegen seyn kann, weil sie vom Volke unabhängig sind[18]". Vom Pfarrer sollte man das aber nicht verlangen, weil dieser dabei sehr oft das Vertrauen verlieren würde, ohne welches er nicht gehörig wirken könne; die Schritte des Seelsorgers dürften der Aufklärung und Empfänglichkeit seiner Untergebenen nicht zu weit vorausgehen, wobei Herde und Hirt einander aus dem Auge verlieren würden[19].

Ausführlich behandelt Gubernialrat Galura die Frage, an welchen Tagen die Patrozinien zu feiern seien, denn gerade hierin war zwischen dem bayrischen Brauch und dem in Österreich üblichen ein grundlegender Unterschied. Interessanterweise, wohl aus seelsorglichen Gründen, weicht hier Galura von der gesamtösterreichischen Vorschrift ab und empfiehlt, „daß diese Feste nicht

[12] Ebd.
[13] Sammelakt 650 ex 1820; vgl. auch N. Grass, Die Bauernfeiertage Tirols im Zeitalter des Spätjosephinismus: Tiroler Heimat 20 (1956) 28—56.
[14] Ebd.
[15] Ebd.
[16] 22410, 15. August 1819.
[17] Sammelakt Nr. 650 ex 1820.
[18] Ebd.
[19] Ebd.

auf den Sonntag verlegt werden; denn 1. ist der Tag des Hauptpatronen der Ortskirche in der päpstlichen Bulle als ein Feyertag erklärt worden und die Verordnung vom 14. Jänner 1772 hat darin keine Abänderung getroffen; da man auf den Vollzug der 1772 erlassenen Anordnungen dringt, so sollte man es auch, was die Frage betrifft, welcher Tag zu feyern sey, dabei belassen. 2. Scheinet in kirchlicher Hinsicht die Verlegung der Patrozinien auf Sonntage nicht rätlich zu sein. Diese Feste werden mit der größten Feyerlichkeit in der Kirche begangen und sind gewöhnlich mit Tanzmusiken und einem häufigen Wirtshausbesuche verbunden. Alle Erfahrung lehrt, daß das Volk solche außerordentliche Feste, Prozessionen usw. liebe und selbe aufsuche. Daher kommt es, daß sooft ein Patrozinienfest in der Kirche begangen wird, junge und alte Leute von mehreren Stunden her sich dabei einfinden und ihren Gottesdienst verlassen; eine Sache, die durch keine Verordnung abzustellen seyn würde. Bei diesem Auslaufen leiden allezeit Gottesdienst, Sonntagsschule und Christenlehre in allen benachbarten Pfarreien; selbst die benachbarten Pfarrer müssen ihren Gottesdienst früher abhalten oder abkürzen, um ihrem mehr als sonst beschäftigten Amtsbruder die nöthige Aushilfe zu leisten, besonders im Beichtstuhle, der an solchen Tagen sehr häufig besucht wird; auch am Altare, weil ein feierlicher Gottesdienst die Aushilfe mehrerer Geistlicher erfordert. Wird hingegen das festum patrocinii in jedem Orte am einfallenden Tage gehalten, so ist es dem benachbarten Geistlichen ohne Nachtheil der Seelsorge und des Unterrichts in ihren Gemeinden möglich, dem Nachbar Aushilfe zu leisten, deren es bei solchen Festen wirklich bedarf und die er bei den Mendikantenklöstern, die entweder zu entfernt sind oder nun selbst an geeigneten Individuen Mangel leiden, vergebens sucht. Da in allen benachbarten Gemeinden Werktag seyn wird, so werden die Bewohner dieser Gemeinden durch ihre Feldarbeiten zurückgehalten, und die Hausväter erlauben ihren Kindern und Dienstboten nicht, sich am Werktage in einem anderen Orte beim Gottesdienste einzufinden. Wenige und nur jene, denen es leicht möglich ist, werden solche Feste besuchen. Und auch in diesem Falle werden sie zu ihrer Arbeit zurückkehren. Auch in polizeilicher Betrachtung scheint es 3. rätlich zu sein, das Zusammenströmen vieler jungen Leute aus verschiedenen Orten so viel als möglich zu verhindern, indem solche Feste und Versammlungen selten ohne Unordnung und Raufhändel ablaufen[20]".

Was können wir aus diesen Bemerkungen auf Galuras Grundeinstellung schließen? Jedenfalls war er ein konzilianter, kluger Mann, der sowohl für den Staat als auch für die Kirche nur das Beste wollte. Hier fällt vielleicht auch auf, daß all dem — es wurde oben schon versucht, dies aufzuzeigen[21] — die Ansicht zugrundeliegt, die dem heutigen katholischen Standpunkt ganz entgegengesetzt ist, nämlich daß der Staat an und für sich, auch ohne die Ordinariate und den Papst zu befragen, Verordnungen in rein kirchlicher Hinsicht erlassen könne. Hier leistet Galura offensichtlich dem josephinischen Staat seinen Tribut. Anderseits ist gerade wieder aus dem oben angeführten Gutachten[22] zu ersehen, daß ihm auch, was der Papst verordnet, von einiger Bedeutung ist. Galura zeigt sich in diesem Gutachten nicht nur als ein kluger, seeleneifriger und staatstreuer Mann, sondern auch als ein Mann, der — wenn es die Umstände erfordern — nicht davor zurückschreckt, auch einmal gegen eine staatliche Verordnung Vorschläge einzureichen.

In diese Richtung geht auch das abschließende Votum: „Die im tyrolischen Gouvernement und dessen einzelnen Theilen gesetzlich noch nicht aufgehobenen Feyertage sind so lange bestehen zu lassen, bis über die Regulierung dieses Gegenstandes in allen erst später mit der österreichischen Monarchie einverleibten

[20] Ebd.
[21] Siehe oben
[22] Siehe oben

Provinzen ein allgemeines Übereinkommen mit seiner päpstlichen Heiligkeit getroffen werden kann[23]".

Einen Monat später muß Galura auf allerhöchsten Befehl folgende Verordnung erlassen: „Da nun aus den über diesen Gegenstand eingegangenen Berichten hervorgeht, daß die höchsten Verordnungen, welche die würdige Begehung der Sonn- und Feyertage zum Gegenstande haben, an manchen Orten aus Mangel an Aufmerksamkeit und Energie der Unterbehörden nicht befolgt werden, so legt man in Folge des allerhöchsten Befehls sämtlichen Kreisämtern die Verbindlichkeit auf, über genaueste Befolgung der staatspolizeilichen Vorschriften zur Haltung der Sonn- und Feyertage wie auch der kirchlichen Fastenzeit strenge zu wachen und darnach das Erforderliche an die Unterbehörden, die dafür verantwortlich zu machen sind, zu erlassen[24]".

Das ist schon eine ganz andere Sprache. Ist sie Ausdruck einer Meinungsänderung oder Ergebnis eines stärkeren Druckes von oben? Das läßt sich aus diesem im Auftrag der Hofkanzlei erlassenen Schreiben allein nicht entscheiden, zumal aus dem obengenannten Gutachten ein anderer Geist weht. Näheres über die Haltung Galuras wird sich erst ergeben, wenn er zu heikleren Fragen Stellung nimmt.

2. Andachten, Wallfahrten, Bruderschaften usw.

Seit 1783 und wieder seit 1791 war in allen österreichischen Provinzen eine einheitliche Gottesdienstordnung eingeführt. Sie hatte hauptsächlich den Zweck, der Ungleichheit und Willkür in der Einrichtung des öffentlichen Gottesdienstes zu steuern, Mißbräuche, unwesentliche Dinge und „selbsterfundene Andächteleyen" zu entfernen, den christlichen Unterricht mittels der an Sonn- und Feiertagen vorgeschriebenen Katechesen, Predigten und Christenlehren zu fördern, den deutschen Gesang statt der oft nur die Andacht störenden Instrumentalmusik zu pflegen, überhaupt den öffentlichen Gottesdienst einfacher und erbaulicher zu gestalten[25]. Durch eine Verordnung vom 27. Februar 1795 wurden die Bischöfe angewiesen, keine besonderen Andachtsübungen zu halten, ohne sie vorher der Landesstelle angezeigt zu haben[26]. Ein Dorn im Auge des Staates waren dann vor allem die Bruderschaften. Daher wurden sie mit all ihren Andachten aufgehoben und in die eine Bruderschaft „der tätigen Liebe des Nächsten" umgewandelt. Ihr Vermögen wurde zur Armenversorgung und für den deutschen Schulfonds verwendet. Die darauf gestifteten Messen usw. wurden mit der Verpflichtung an andere Pfründen überwiesen. Auch die Wallfahrten wurden von der staatlichen Erlaubnis abhängig gemacht. Wallfahrten ins Ausland wurden selten gestattet.

Da Tirol einige Jahre zu Bayern gehört hatte, waren manche dieser Verordnungen noch nicht durchgedrungen, weshalb sich Galura als geistlicher Referent der Innsbrucker Landesregierung öfters mit solchen Fällen zu befassen hatte: So suchten z. B. im Jahre 1815 — also zu Beginn der Tätigkeit Galuras in Innsbruck — die Gemeinden Schwaz und Durach an, ihre Bruderschaftsandachten an vier bestimmten Tagen des Jahres — es handelte sich um Andachten zur hlst. Dreifaltigkeit — abhalten zu dürfen. Das Kreisamt, an das dieses Ansuchen zunächst ging, verwies einfach auf den Erlaß vom 13. Dezember 1783, nach dem alle Bruderschaften bis auf die eine der tätigen Liebe des Nächsten abgeschafft worden seien. Daher müßten diese Andachten abgelehnt werden. Anders Galura: „Bis daß über die Bruderschaften in Tyrol die neue Willensmeinung Sr. Majestät anher eröffnet ... seyn, dürfte es so belassen werden, wie es die noch

[23] 17824, 15. August 1819.
[24] 22146, 14. Oktober 1819.
[25] Vgl. Rechberger, a. a. O. II, § 131.
[26] Vgl. ebd.

nicht aufgehobene k. bai. Verordnung bestimmt hat; und wäre höchsten Ortes um Urteilung anzufragen[27]".

Im Zweifel hat Galura also der Freiheit den Vorzug gegeben. Das erhärtet auch das früher dargelegte Gutachten, wo er in Punkt 3 sagt: „Man leite diese Sache nach Grundsätzen, welche Gewissen und bürgerliche Freyheit nicht verletzen und die man zu allen Zeiten behaupten kann ...[28]". Als aber die Gemeinden Ebbs und Niederndorf um Erlaubnis bitten, im Frühjahr 1816 nach dem acht Stunden entfernten bayrischen Ort Tuntenhausen wallfahren gehen zu dürfen, ist Galura für eine Umwandlung in eine inländische Wallfahrt, vor allem weil schon Maria Theresia gewünscht hat, daß solche Wallfahrten ins Ausland vermieden würden[29].

Im Mai 1818 ersucht die Gemeinde Vils, die vor zwei Jahren wieder unter die österreichische Regierung zurückgekehrt war, die Landesstelle, um dieses Andenken zu verewigen, einen Festtag abhalten zu dürfen. Galura meint dazu folgendes: „Die am 1.ten May 1816 unter Sr. Majestät höchste Regierung wieder zurückgekehrte Gemeinde Vils hat, um das Andenken zu verewigen, am 1.ten May einen Feyertag gelobet, um dessen Genehmigung gebeten wird und worüber nun Bericht an die hohe Hofkanzlei mit dem Gutachten zu erstatten ist, daß kein eigentlicher Feyertag, wohl aber ohne Anstand erlaubt werden dürfte, diese glückliche Rückkehr mit einem vormittägigen Gottesdienste zu begehen[30]". Galura bleibt in diesem Votum seinem Prinzip treu, das er schon in seinem Gutachten an die Hofkanzlei vertreten hat, die Feiertage im Sinne der Gesetze möglichst einzuschränken.

Bisweilen hatte sich die Landesstelle auch mit Aberglauben und, was dafür gehalten wurde, zu beschäftigen, so z. B. 1818, als das Gericht Thauer die Anzeige erstattete, daß sich am Fenster eines Bauernhauses ein Muttergottesbild zeige, was großen Volksauflauf hervorrufe. Galura schreibt der Regierung: „Nach der Anzeige des freyherrlichen v. Sternbachischen Gerichts Thauer ... will sich im Hause des Georg Amstein in Rinn am Fenster ein Muttergottesbild ... zeigen; was das Gericht nach genommenem Augenschein bestätigt und was einen Volksauflauf bereits veranlaßt hat. Das Gericht hat dem Amstein das Vorzeigen dieses Bildes verboten und hat darüber nichts weiteres vernommen. Das Kreisamt macht davon Anzeige und erwartet weitere Weisung. Da es der Geistlichkeit am leichtesten seyn wird, dieses Bild zu Handen zu nehmen und es den Augen des Volkes zu entziehen, so wäre das Erforderliche an den Bischof zu erlassen und dem Kreisamte davon Nachricht zu geben[31]". Galura handelt hier, wie ein kluger Mann seiner Zeit handeln mußte. Es wird gar nicht darnach gefragt, ob das Bild vielleicht auf wunderbare Weise entstanden sei; das kommt ja für einen Gebildeten des 19. Jahrhunderts überhaupt nicht in Frage. So gibt es dann in der Tat nur eine vernünftige Lösung, das Bild zu beseitigen und das Volk durch die Geistlichkeit beruhigen zu lassen.

Als wahrer Seelsorger erweist sich Galura, als 1817 die Fastenverordnungen für das kommende Jahr vorbereitet wurden. Tirol war noch immer verschiedenen Diözesen unterstellt, weshalb nicht selten in jedem Teil des Landes andere Fastenvorschriften galten, was sich besonders in Grenzgebieten ungünstig auswirkte. So beklagt sich etwa Galura einmal darüber, daß an bestimmten Tagen auf der Salzburger Seite des Ziller Fleisch gegessen werden durfte, es aber auf der Brixener Seite, wo die Fastenregeln besonders streng waren, nicht gestattet sei. In einem Gutachten wendet sich der geistliche Referent gegen diese über-

[27] 17923, 28. Dezember 1815.
[28] 13782, 16. November 1815.
[29] Sammelakt 650 ex 1820.
[30] 13907, 4. Juni 1818.
[31] 6256, 12. März 1818.

mäßige Strenge: „Wie ist es zu erwarten, daß zu einer Zeit, in der die unglücklichen Menschen vor Hunger zu sterben der Gefahr ausgesetzt sind, das Verboth des Fleischessens halten werden? Hat nicht auch Christus gesagt, der Sabath sey wegen dem Menschen und nicht der Mensch wegen dem Sabath? Und hat nicht Christus eben dem David und seinem Gefolge es zu keiner Sünde angerechnet, daß er in der Noth von den geheiligten, sonst den Laien verbothenen Broden aß, die ihm der israelitische Priester selbst darbot? Es ist nun um so mehr zu wünschen, daß das Ordinariat in Brixen — was auch zu erwarten ist — hierin nachgiebig sey, als das Gegentheil nur böse Folgen haben würde und hierin in dem untern Antheile von Vorarlberg, der zur Diözese Konstanz gehört, ganz andere Grundsätze bestehen. Wie sehr wäre es zu wünschen, daß die vielen Ordinariate, unter denen Tyrol und Vorarlberg stehet, hierin nach gleichen Grundsätzen verfahren werden[32]?" Hier spricht der besorgte Seelsorger — wenn auch ganz im Sinne des josephinischen Staates, dessen Leistung auf dem Gebiete der Seelsorge nicht unterschätzt werden darf. Mögen diese Voten auch kein neues Licht auf Galuras Haltung zu Staat und Kirche werfen, sie bestätigen doch wieder — was sich schon aus seinen Bemerkungen zur Feiertagsfrage ergeben hat — seine unbedingte Staatstreue und sein ehrliches pastorales Denken; vielleicht zeigen sie auch seine Hochachtung vor dem Menschen und dessen Freiheit.

3. Der Klerus. Besetzung von Benefizien und anderen Stellen

Zu den wichtigsten Geschäften des geistlichen Referenten zählte die Behandlung von Personalfragen. Zum besseren Verständnis sei einiges über die damalige kirchenrechtliche Lage und über die Benefizien vorausgeschickt.

Voraussetzung der Weihe war der Tischtitel, der Weltpriesterkandidaten aus dem Religionsfonds gegeben wurde, sofern die Länderstellen dem Ansuchen des Bischofs zustimmten[33]. In einer Verordnung vom 3. Mai 1805 wurde bestimmt, daß ausländische Kandidaten, und sogar Priester, nicht ohne höchste Erlaubnis aufgenommen werden dürften, obwohl gleichzeitig immer wieder über bedrohlichen Priestermangel geklagt wurde. Es sollte damit jeder Einfluß des Auslandes unterbunden werden. Den Geistlichen war verboten, für Laien Testamente abzufassen[34]. Ja Ordensgeistlichen wurde sogar die Fähigkeit abgesprochen bei der Abfassung eines Testamentes als Zeuge mitzuwirken. Der Staat wollte damit der Anhäufung von Gütern in der „toten Hand" begegnen.

Seit 4. August 1802[35] wurden die Kleriker in bürgerlichen Angelegenheiten nach dem Landrecht wie Adelige behandelt. „Wenn sich der Geistliche", so heißt es bei Rechberger, „solcher bürgerlicher Vergehungen schuldig macht, welche im Gesetzbuche über schwere Verbrechen und schwere Polizeyübertretungen enthalten sind, steht die Gerichtsbarkeit bey eigentlichen Verbrechen dem peinlichen Gerichte, bey schweren Polizeyübertretungen der politischen Behörde zu[36]." Und weiter: „In Ansehung der eigentlichen geistlichen Amtshandlungen, der Lehre und Zuchtangelegenheiten stehen die Geistlichen unter den Bischöfen, von welchen sie für bloß geistliche Vergehungen mit bloß geistlichen Strafen und Bußen anzusehen sind[37]." Geistlicher Vergehungen im eigentlichen Sinne des Wortes mache sich der Geistliche schuldig, wenn er die Pflichten übertrete, zu welchen ihn die niederen oder höheren Weihen, sofern sie für sich ohne Beziehung auf die Seelsorge betrachtet werden, verpflichten, z. B. wenn

[32] 15779, 3. Juli 1817.
[33] Rechberger, a. a. O. II, § 14.
[34] Ebd., § 31.
[35] Ebd.
[36] Ebd.
[37] Ebd., § 32.

ein Klerikus den ihm obliegenden Kirchendienst entweder gar nicht oder ordnungswidrig verrichte, wenn er die kanonischen Vorschriften von der den Geistlichen zustehenden Ehrbarkeit im Wandel nicht beobachte oder wenn er durch Hang zum Spiel und zum Trunke oder durch verdächtigen, unzulässigen Umgang gegen Zucht und Sittlichkeit handle[38]. Anders, wenn der Geistliche sich als Seelsorger verfehlt. Denn als solcher ist er zugleich Beamter des Staates in der Kirche; seine Vergehen berühren also immer auch den staatlichen Bereich. In diesem Fall hat eine Kommission — bestehend aus einem geistlichen Beamten des Ordinariats und einem weltlichen Beamten der Kreisbehörde — ein gemeinsames Gutachten an die Landesstelle einzureichen, der die letzte Entscheidung zusteht.

Jeder Geistliche hatte eine Reihe von Privilegien[39], so das Privileg der „Unverletzbarkeit", das den Kleriker vor tätlichen Angriffen schützen sollte[40]; er ist befreit vom Militärdienst, von Kuratelen usw. Die Kirche schützt seine Rechte, indem sie Rechtsverletzern die Exkommunikation androht. In Österreich konnte jedoch eine solche Exkommunikation ohne landesfürstliche Genehmigung nicht verhängt werden; die Untersuchung hatte in einem solchen Falle gemeinschaftlich von politischen und geistlichen Kommissaissären zu geschehen, der Ordinarius aber fällte das Urteil. Dieses mußte aber vor der Kundmachung dem höchsten Hofe zur Bestätigung vorgelegt werden[41].

Das Amt des Klerikers und insbesondere des Seelsorgers, das sogenannte *officium ecclesiasticum*, war meist mit dem Recht auf Unterhalt also mit einem *beneficium ecclesiasticum* verbunden. In Österreich mußte nach einer Verordnung vom 24. Oktober 1783 und einer weiteren vom 9. Februar 1784 das *beneficium* mit Seelsorge verbunden sein.

Viele Benefizien wurden vom Landesherrn gestiftet. Bei all diesen hatte er als Patron das Präsentationsrecht, das durch die Landesstellen ausgeübt wurde. Die wichtigsten Benefizien waren zweifellos die Pfarren. Die Verfassung unterscheidet Benefizien, die vor oder nach 1783 errichtet wurden. Die alten Pfarren blieben — soweit nicht aus seelsorglichen Gründen Verkleinerungen vorgenommen werden mußten — im alten Zustand. Die neuen Pfarren (seit 1783) wurden nach neuen Grundsätzen errichtet, wobei man vor allem die Lage der Pfarre und ihre Bevölkerungszahl berücksichtigte[42].

Ordensgeistliche mußten als Seelsorgepriester zur Verfügung stehen. Auch ehemalig inkorporierte Pfarren wurden nun vielfach mit Weltpriestern besetzt, denen Ordensgeistliche als Hilfspriester zugeteilt waren. Bei Besetzung eines Benefiziums wurde zunächst die Person bestimmt, sei es durch Wahl, durch Präsentation oder durch landesfürstliche Ernennung; dann wurde ihr die geistliche Gewalt verliehen; schließlich folgte die Einführung ins Amt durch die Investitur.

Die Art der Besetzung war jedoch verschieden, je nachdem es sich um höhere oder niedere Benefizien handelte. Die höheren Benefizien interessieren uns hier weniger, weil ein Landesgubernium sich eigentlich nur mit den geringeren Benefizien, zu denen die meisten Pfarrbenefizien gehörten, zu beschäftigen hatte. Die gewöhnliche Art der Besetzung dieser niederen Benefizien bestand in der bischöflichen Verleihung und der Präsentation durch die Patrone. „In dem einen, wie dem andern Falle aber muß jener, der auf ein Benefizium befördert werden soll, würdig, das ist von Seite des Alters, der Sitten, der Wissenschaft

[38] Ebd.
[39] Früher hatten die Geistlichen diese Privilegien nach dem allgemeinen Kirchenrecht.
[40] Vgl. Rechberger, a. a. O. II, § 35.
[41] Ebd.
[42] Vgl. ebd., § 84ff.

und anderer Eigenschaften zum Dienste tauglich sein[43]." Zu diesen Vorbedingungen gehörten in Österreich abgeschlossene „Normalstudien" oder entsprechende Prüfung durch österreichische Professoren, Bürgerrecht in einem Erbland und vor allem die Konkursprüfung[44], die zweimal im Jahre vom Ordinariat ausgeschrieben werden mußte.

Sooft nun eine Kuratpfründe erledigt war, wurde vom Konsistorium die Erledigung durch Rundschreiben kundgemacht und eine Frist von sechs Wochen bestimmt, binnen welcher sich die Bewerber beim Konsistorium zu melden hatten[45]. Soweit Patronatsrechte vorlagen, war das wichtigste Recht des Patrons die Präsentation einer geeigneten Person für ein erledigtes Benefizium.

Wie hat sich nun Galura als staatlicher Vertreter zur Verleihung der kirchlichen Benefizien gestellt? Die Antwort auf diese Frage ist nicht schwer, denn die Akten über dieses Sachgebiet sind besonders zahlreich, weil die Landesregierung bei allen kleineren landesfürstlichen Patronatspfründen das Recht der Besetzung ausübte. Zu diesen gehörten in Tirol und Vorarlberg aber sehr viele Pfarren, weil durch die Säkularisation der Fürstbistümer das Patronatsrecht, das früher die Fürstbischöfe als Landesherren innegehabt hatten, auf den Kaiser übergegangen war. Dieser übte sein Patronatsrecht bei allen Benefizien, die nicht mehr als 500 Gulden im Jahr eintrugen, durch die Landesstellen aus — in Tirol und Vorarlberg durch die Landesregierung in Innsbruck, also letzten Endes durch den geistlichen Referenten.

Bei der Pfründenbesetzung hat sich Galuras Bestreben, zwischen den Forderungen des Staates und der Kirche zu vermitteln, vielleicht am deutlichsten gezeigt. Immer wieder ließ er vor einer endgiltigen Regelung, auch wo er dazu keinesfalls gezwungen gewesen wäre, dem Ordinariat Bericht erstatten und fragte um seine Meinung. So bemerkt er etwa in einem Votum, das den Besetzungsvorschlag für die Pfarre Lienz betraf: Ehe über diesen Gegenstand ein Vortrag an Se. Majestät erstattet werde, wäre der Herr Fürstbischof von Brixen unter Anschließung des kreisamtlichen Berichts samt seinen zwei Beilagen zur eigenen und näheren Äußerung anzugehen[46]. Immer wieder finden sich in den Akten Bemerkungen, wie etwa: Zuerst ist das Ordinariat zu fragen, was es dazu meint, und ähnlich. Oder als in einer Angelegenheit Bericht an die höchste Stelle erstattet werden sollte, bemerkte Galura in seinem Votum: „... auch hat Referent andere Bedenken, welche gehoben werden müssen, ehe über diese Veräußerung ein Bericht an höchste Behörde erstattet werden kann: weder das Ordinariat noch der Kirchpropst haben ihre Äußerungen abgegeben[47]." Wo dann aber ernsthaft Interessen des Staates und der Kirche aufeinander prallten, sollte sich jedoch zeigen, daß Galura letzten Endes, wie auch kaum anders zu erwarten, eben doch Josephiner war.

Aufschlußreich dafür ist etwa folgender Fall: Die Pfarre Lienz war erledigt, der neue Pfarrer schon ernannt und nun sollte er feierlich in seine Pfründe eingeführt werden. Das geschah durch zwei Kommissäre, den bischöflichen und den landesfürstlichen, da die Pfarre Lienz eine landesfürstliche Pfründe war. Galura selbst berichtet darüber in einem Brief vom 7. Dezember 1815 an Kaiser Franz: „Den 8.ten Oktober geschah zu Lienz die Installation des von E. M. allergnädigst ernannten Pfarrers Johann Althuber. In dem vom bischöflichen Ordinariate zu Brixen unterm 18. September ausgefertigten Auftrage an den bischöflichen Kommissair kommen die Ausdrücke vor ... der Hochwürdigste Herr Ordinarius haben auf erfolgte allerhöchste Ernennung Sr. k. k. Majestät

[43] Ebd., § 110.
[44] Vgl. ebd.
[45] Vgl. ebd., § 111.
[46] 12468, 26. Oktober 1815.
[47] 31309, 18. Dezember 1814.

von Österreich die erledigte Pfarre Lienz dem Priester Johann Stanislaus Althuber, resignierten Pfarrer zu Tristach, gnädigst zu verleihen geruhet[48]. Auch erhielt der bischöfliche Kommissair vom Ordinariate den Auftrag, dem neuen Pfarrer die Verleihungsurkunde zu übergeben, wie sich der Ordinariatsauftrag ausdrückt. Dem Euer Maj. allerhöchste Person vorstellenden politischen Kommissair von Eiberg fielen diese Ausdrücke auf. Und um die Installation des Pfarrers nicht aufzuhalten, änderte der bischöfliche Kommissair das Wort verliehen in Investitur. Unterm 9. Oktober erstattete der politische Kommissär seinen Bericht an das Kreisamt zu Bruneck, und dieses unterm 13.ten Oktober an E. M. treu gehorsamstes Gubernium, welches sich bewogen fand, darüber die Äußerung des Ordinariats zu vernehmen, die unterm 16.ten v. Monat dahin ausgefallen ist, daß selbes auf gewählten Ausdrücken besteht und das eigentliche Verleihungsrecht für den Ordinarius nicht nur in Anspruch nimmt, sondern dieses ex iure divino herleitet. Zum Beweise legt das bisch. Ordinariat eine lateinische und eine deutsche Präsentationsformel vor, in welcher nur der Ausdruck Präsentiren vorkömmt. Das Ordinariat übergeht absichtlich den Ausdruck, dessen sich dasselbe bei der Investitur des Pfarrers zu Lienz bedient und den der landesherrliche Kommissair gerüget hat. Dagegen beschäftigt sich dasselbe zu beweisen, daß sich der Patron des Ausdruckes Präsentiren zu bedienen habe, woraus das Ordinariat den Beweis herleitet, daß nur dem Ordinarius das eigentliche Verleihungsrecht zustehe. So wenig es je einem Patron beifällt, die geistlichen Rechte des Bischofs zu bestreiten, indem es diesem zusteht und zustehen muß, dem ernannten Pfarrer die erforderliche geistliche Jurisdiktion über die seiner Sorge anvertraute Gemeinde zu verleihen, so wenig ist der vom Ordinariate zu Brixen gewählte Ausdruck im geistlichen Recht gegründet, nach welchem der Patron präsentirt und der Ordinarius instituirt. E. M. treugehorsamstes Gubernium glaubt diese Sache zur allerhöchsten Kenntniß bringen und um höchste Weisung unterthänigst bitten zu müssen, was dem Ordinariate zu Brixen weiter zu erwidern sey[49]."

Drei Jahre später sagt Galura: „es ist zwar wahr, daß Christus die eigentliche geistliche Gewalt nicht den Fürsten, sondern den Aposteln und ihren Nachfolgern verliehen habe; dennoch verleitet eben diese Wahrheit gewisse nicht hinlänglich unterrichtete Geistliche auf den Gedanken von einer Unabhängigkeit der Kirche vom Staate[50], der auf den Geist der Folgsamkeit und Dankbarkeit gegen den Staat und seine Gesetze, folglich auch auf die öffentliche Ruhe, auf das wechselseitige Zutrauen den verderblichsten Einfluß hat, wie es die Geschichte in tausend Beyspielen lehret. Eben durch die Installation wird der neue Seelsorger an Abhängigkeit vom Staat erinnert[51]."

Der Gedanke, daß die Kirche vom Staat abhängig sei, der Grundgedanke des Josephinismus, ist Galura offensichtlich in Fleisch und Blut übergegangen. Der Bischof von Brixen blieb bei seiner Formel. Am 30. Juni 1818 ging daher anläßlich der Amtseinweisung des Priesters Schwaighofer in die Pfarre Toblach noch einmal eine Eingabe an die Landesstelle, der fürstbischöfliche Kommissär habe wiederum die Worte gebraucht: „daß der Herr Fürstbischof auf die landesfürstliche Praesentation die Pfarre Toblach dem Priester Schwaighofer verleihe[52]."

Galura bemerkt hiezu: „Darunter ist unterm 9.ten April 1816 Z. 25539 eine eigene Hofentschließung über einen Gubernialbericht erflossen, nach welcher obige Ausdrücke nach ihrem wahren Sinne zu nehmen seyn und ohne Anstoß befunden wurden. Was dem Kreisamt unterm 25. April 1816 ... eröffnet wurde,

[48] Sperrungen vom Verfasser.
[49] 15500, 7. Dezember 1815.
[50] Sperrung vom Verfasser.
[51] 29812, 31. Jänner 1818.
[52] 16195, 30. Juni 1818.

worauf das Kreisamt nun wieder zu verweisen ist[53]." Dann führt Galura die Argumente der Hofkanzlei für diese Auslegung an: „... daß in Erwägung, wenn durch Gesetze die Grenzen, Merkmahle und erlaubten Folgerungen eines Rechtsbegriffes genau bestimmt sind, der zur Bezeichnung desselben gewählte Ausdruck nach der von der hohen Hofstelle über einen Gubernialbericht ertheilten Antwort, in der Hauptsache nichts ändern kann, weil nicht aus diesem Ausdrucke, sondern aus dem über die damit verbundenen Rechte und Verbindlichkeiten bestehenden positiven Anordnungen die Natur der Letzteren beurtheilt werden muß, und in Erwägung, daß die Rechte und Verbindlichkeiten der Bischöfe und Pfarrpatrone bey der sogenannten institutio collativa des ernannten und präsentirten Patronatspfarrer durch die positiven Anordnungen des gemeinen und des österreichischen Kirchenrechtes genau vorgezeichnet sind, gegen den angezeigten Ausdruck ‚zu verleihen geruhet', welchen der Fürstbischof zu Brixen bey der Institution des Pfarrers von Toblach ... gebrauchte, nach der genannten Hofentschließung um so weniger etwas zu erinnern ist, als die von dem Landesgubernium geschehene Ernennung des Pfarrers ... in dem bischöflichen Dekrete pflichtmäßig angeführt ist. Man muß daher den Wortstreit, wie sich die Hofresolution ausdrückt, auf sich beruhen lassen ...[54]."

Wien lenkt also in diesem Fall ein, weil durch die Gesetze sowieso alles genau bestimmt sei und keine Folgerungen aus diesem „bischöflichen Recht" befürchtet werden müßten. Galura hält sich in seinen Ausführungen genau an das österreichische Kirchenrecht, wonach dem Bischof die Präsentation, dem Landesherrn aber die Verleihung der Pfründe zukommt[55].

Einen anderen Konfliktsfall zwischen Staat und Kirche löst Galura wiederum — wie es wohl jeder Staatsbeamte getan hätte — ganz im Sinne des josephinischen Staates. Besonders bezeichnend sind folgende Sätze aus seiner Begründung: „An das Ordinariat in Trient. Da Seine k. k. Majestät innhaltlich einer Eröffnung der höchsten Behörde vom 27. Dezember 1814 ... auszusprechen geruhet haben, daß die Pfarren in dem vormaligen Trientner-Brixner-Territorium, die nicht schon von einem Privatpatronate abhangen, durchaus als landesfürstliche Patronatspfarren angesehen werden sollen, wovon der verstorbene Herr Fürstbischof ... allsogleich ist verständiget worden, so kann das Patronatsrecht über Condino und Ferlaga keinem Zweifel mehr unterliegen, und der selige Herr Fürstbischof ist nicht berechtiget gewesen, gegen den klaren Sinn der höchsten Verordnung alttrientische Pfarren in den Ausweis der zur eigenen Verleihung vorbehaltenen geistlichen Pfründen aufzunehmen ...: Demnach ist hier keine Rede von einem Rechte, welches erst noch an Se Maj. zu überlassen wäre, so kann die Temporaleinsetzung der Priester Canali und Angeli, die von dem Herrn Fürstbischof gegen die Vorschrift als Pfarrer sind ernannt worden, nicht nur nicht zugegeben werden; sondern man muß Ein hochw. Ordinariat zur Einsendung der Kompetenten Vorschläge wiederhohlt auffordern[56]."

Galura begründet seine Lösung also schlechthin mit einer Verordnung, ohne sich auch nur im mindesten darüber Gedanken zu machen, ob dem Kaiser hier überhaupt ein Verordnungsrecht zustehe. Das positive staatliche Recht ist ihm auch im gemischten Bereich verbindliche Rechtsquelle. Man muß daraus wohl wieder den Schluß ziehen, daß Galura zwar wohlmeinend und konziliant war, daß er aber in der grundsätzlichen Frage über Staat und Kirche durchaus josephinisch dachte: die Kirche ist ihm — so muß man wenigstens aus seiner Amtstätigkeit schließen — eine Gesellschaft innerhalb des Staates und von diesem nur unabhängig in der Gewalt über rein geistliche Dinge.

---

[53] Ebd.
[54] Ebd.
[55] Vgl. Rechberger, a. a. O. II, § 118.
[56] 28144, 12. März 1818.

Galura war ein guter Beamter und ein treuer Staatsdiener, was auch aus einem Brief, den er gelegentlich einer Pfarrbesetzung an den Kaiser geschrieben hat, zu ersehen ist. Es heißt da: „Da E. M. treugehorsamstes Gubernium die Pflicht verehret, sich in allem genau nach den höchsten Verordnungen zu benehmen, so bittet dasselbe für diesen und ähnliche Fälle um höchste Weisung[57]." Das war die Grundeinstellung des geistlichen Referenten Galura und das mußte wohl die Haltung eines jeden guten Staatsbeamten sein. Der Geistliche, der durch die josephinischen Lehranstalten gegangen war und dort seine Prägung erhalten hatte, konnte bei einem Konflikt von kirchlichen und staatlichen Interessen schwerlich anders denken als staatskirchlich.

Bei allen Besetzungen der Benefizien sollte die Landesstelle nicht unbegründet vom Vorschlag des Bischofs abgehen. Dieser hatte die Kandidaten in einer bestimmten Reihenfolge vorzuschlagen, wobei die Reihung in seinem Gutdünken lag. Wenn die Landesstelle damit einverstanden war, konnte sie die Besetzung vornehmen, andernfalls mußte sie der Hofkanzlei gegenüber begründen, warum sie vom bischöflichen Vorschlag abweichen wolle. In den etwa hundert Fällen der Benefizienbesetzung, die Galura während seiner Amtstätigkeit in Innsbruck zu bearbeiten hatte, ist er nur sehr selten vom Ordinariatsvorschlag abgegangen, selbst wenn das Kreisamt und die Gemeinde einen anderen Vorschlag eingebracht hatten. In den wenigen Fällen, in denen er tatsächlich vom Ordinariatsvorschlag abwich, handelte es sich gewöhnlich um eine vom Ordinariat nicht ganz begründete oder wenigstens schlecht belegte Reihung.

So beispielsweise in folgendem Fall: Ein Priester österreichischer Herkunft war während der bayrischen Besetzung in die Schweiz gegangen und hatte dort Dienste geleistet. Nun wollte er wieder zurückkehren und ersuchte die Landesstelle um eine kleine, gerade frei gewordene Pfründe in Vorarlberg. Dazu Galura: „Das gehorsamste Gubernium findet sich bewogen, in diesem Falle von dem bischöflichen Vorschlage abzugehen und bei E. M. auf Verleihung dieser sehr gering dotierten Kaplanei an den Priester Thomas Kilga ehrerbietigst antragen zu müssen: 1.tens weil der primo loco vorgeschlagene erst ein Jahr, Kilga aber schon 17 Jahre Priester ist; auch ist die Eingabe des ersten ohne alle Belege; 2.tens weil Pr. Kilga schon ein Benefizium inne hatte und selbes wegen seiner Anhänglichkeit an E. M. verlohren hat und sich genöthiget sah, sein Brod in der Schweitz zu suchen; 3.tens weil Gefahr ist, daß Kilga, nachdem er lange Zeit im Auslande wird gedient haben, als untauglich zurückgeschickt werde und dem Religionsfonde zur Last falle; 4.tens hält man diese Benefizium, wo er unter einem Pfarrer steht und folglich nur eine untergeordnete Seelsorge hat, seinen Verhältnissen ganz angemessen ...[58]." Der Referent führt also Gründe an, die durchaus anerkannt werden müssen.

Das Ergebnis dieses Kapitels läßt sich kurz dahin zusammenfassen: Galura ist zwar sicherlich sehr konziliant und der Kirche günstig gesinnt, aber er steht nicht auf dem Boden des römischen Kirchenrechts. Es scheint, daß hinter seiner formalen Gesetzestreue eben doch auch eine Gesinnung steht, die mit den gängigen staatskirchenrechtlichen Auffassungen des Josephinismus weitgehend übereinstimmt. Das zeigt sich besonders dort, wo er offenbar seine private Meinung sagt; hier könnte zumindest gelegentlich irgendeine Andeutung einfließen, die sein Mißvergnügen an einer staatlichen Entscheidung verrät; aber nichts davon. Gerade in solchen Meinungsäußerungen zeigt er sich als echter Josephiner, indem er zunächst immer seine Pflichten gegenüber dem Staat hervorhebt.

So etwa in einer Bemerkung zu einer Anzeige, die wegen eines in der Roveretaner Zeitung vom 9. Juni 1818 erschienenen Artikels erstattet wurde. In diesem Artikel hieß es unter anderem: „Gestern waren unsere Bewohner Zeuge eines

[57] 1556, 25. Jänner 1816.
[58] 17941, 28. Dezember 1815.

rührenden Schauspieles. Unser würdiger Herr Pfarrer beseelt von dem reinen Eifer zur Beförderung der Religion trug, nachdem er ehevor die unter der erloschenen Regierung erkauften Kirch- und Klostergerätschaften der Kirche der jüngst ins Kloster wieder eingetretenen Pater Franziskaner zurückgestellt hatte, das hl. Sakrament in Prozession zur genannten Kirche. Eine zahlreiche Volksmenge von den benachbarten Orten begleiteten die feyerliche Funktion. Alle Häuser, wo die Prozession vorüberzog, waren mit Teppichen und Damasten geziert: ... Die Rührung über die Rückkehr dieser Religiosen in unserer Mitte war groß, so wie der Jubel des Volks ... Die Herren in diesem Thale bekräftigten durch ihre vielen freywilligen Gaben die Volksmeinung von der Nützlichkeit der Klöster und wiederlegten auf diese Weise den Glauben mancher, welche dieselben für überflüssig und selbst volksdrückend halten[59]." An diesem sicherlich harmlosen Artikel nimmt Galura Anstoß: „Da dieser Artikel eines polemischen Inhaltes und nicht rein von Anspielungen ist, folglich in Fassung gar nicht geeignet war zu Einschaltung in die Zeitung und von selbem zweydeutige Auslegungen gemacht werden konnten, so wird ... der h. l. Kreishauptmann angewiesen, in Zukunft zu wachen, daß derley Artikel nicht mehr in die Zeitung aufgenommen werden[60]."

Hätte Galura die Anspielungen auf die josephinischen Klosteraufhebungen und den leisen Tadel, der darin mitschwingt, nicht selbst mißbilligt, so hätte er die Anzeige einfach auf sich beruhen lassen können. Denn dieser Artikel war zweifellos nicht so geartet, daß er den Staat in seinen Grundlagen erschüttert hätte.

4. Die Studien der Kleriker

Der josephinische Staat legte auf die Ausbildung der Priester größten Wert. Sollte die christliche Religion die ihr zugedachte Aufgabe, die Untertanen zu guten Staatsbürgern zu erziehen, erfüllen können, so mußten zunächst einmal die Priester in josephinischem Geist geformt werden. So führte Joseph II. die Generalseminarien ein und schaffte die meisten privaten Lehranstalten ab. Nach seinem Tod wurden die Generalseminarien zwar wieder aufgehoben, weil das die österreichischen Bischöfe einhellig verlangten. Der Einfluß des Staates auf die Priesterbildung wurde aber kaum abgeschwächt. Die Erziehung der Priester oblag nun den Universitäten, Lyzeen und bischöflicher Seminarien. Mit besonderer staatlicher Genehmigung durften auch Stifte und Klöster Lehranstalten errichten. Sie alle mußten jedoch staatlich geprüfte Lehrer verwenden, nach dem staatlichen Lehrplan vorgehen und ihren Unterricht auf die amtlich zugelassenen Lehrbücher aufbauen. Darüber hinaus standen alle diese Anstalten, sofern sie nicht überhaupt schon staatlich waren, unter strengster staatlicher Kontrolle.

Die vorgeschriebenen theologischen Fächer waren seit Joseph II. Dogmatik, Moral, Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Pastoral und Katechetik. Besonderes Gewicht wurde auf das Kirchenrecht gelegt. Hier hatten die Josephiner ein vielfach vom allgemeinen Kirchenrecht abweichendes, auf die österreichischen Verhältnisse zugeschnittenes und den josephinischen Anschauungen angepaßtes System geschaffen, das nun allen Geistlichen eingeimpft werden sollte. Wer in österreichischem Kirchenrecht nicht die „erste Klasse" hatte, konnte nicht damit rechnen, jemals ein mit Seelsorge verbundenes, selbständiges Benefizium zu erhalten. Das ist der Hintergrund, auf dem nun die Meinungen und Voten des geistlichen Referenten Galura in der Studienfrage zu sehen sind. Im Jänner 1818 verlangte die Hofkanzlei vom Innsbrucker Landesgubernium Auskunft, warum die theologischen Wissenschaften in Tirol so gar keinen Fortschritt aufwiesen. Besonders das Kirchenrecht liege im Argen. Das Landesgubernium solle

[59] 16655, 30. Juni 1818.
[60] Ebd. zitiert.

Verbesserungsvorschläge machen. Galura nahm das zur Kenntnis und leitete es an die Studiendirektion weiter: „An das juridische Studiendirektorat dahier. Nach einer anher gekommenen Anzeige soll ein Haupthinderniß des Fortschreitens der theologischen Wissenschaften in Tyrol und der Befestigung gleichförmiger Grundsätze unter dem Clerus in dem Entgegenwirken der Ordinariate und darin bestehen, daß man sich bemühet, die durch die bürgerlichen Gesetze abgewürdigten kanonischen Ehehindernisse als für das Gewissen verbindlich darzustellen und der Kirche das Recht, trennende Ehehindernisse zu setzen, zu behaupten. Man sieht sich dadurch veranlaßt, den Herrn Gubernialrath und Studiendirector zur Anzeige aufzufordern, nach welchen Grundsätzen dieser Gegenstand in den Vorträgen über das Kirchenrecht behandelt werde ...[61]."

Die Antwort des Studiendirektors war durchaus beruhigend, soweit es die Lehre betraf. Denn es wurde genau nach dem Lehrbuch Rechbergers vorgetragen, das sich ganz mit den Auffassungen des josephinischen Staates decke[62]. Anders die Praxis in den tirolischen Diözesen. Hier hatte der Studiendirektor viel auszusetzen. Das ergibt sich aus dem Schreiben Galuras an die Hofkanzlei, in dem auch die Einstellung des Referenten zu dieser Frage deutlich wird. „Mit Decrete v. 24. Dec. v. J. Z. 16944/2816 hat Eine Hochlöbliche Hofkanzlei dem treugehorsamsten Gubernium einen Auszug aus dem Berichte des Lyzealdirektors dahier v. 12. Sept. 1817, die Haupthindernisse des Fortschreitens der theologischen Wissenschaften in Tyrol betreffend, mit der Weisung zugestellt, sich unverweilt zu äußern, was von hieraus über diese Anzeige und Anträge veranlaßt worden sey, oder was nach dem Erachten der Landesstelle darüber zu verfügen wäre. Da das treugehorsamste Gubernium über den Inhalt des anher rückgestellten Auszuges nichts verfüget hatte, so erachtete man infolge des hohen Auftrags, den hiesigen Studiendirector zur Anzeige auffordern zu müssen, nach welchen Grundsätzen die Lehre von dem Rechte, trennende Ehehindernisse festzusetzen, dahier vorgetragen und ob dabei der Grundsatz von dem ausschließlichen Rechte des Staats, solche Hindernisse zu setzen, standhaft behauptet und die entgegenstehende Meynung, daß auch die Kirche zugleich solche Hindernisse setzen könne, gründlich und entscheidend widerlegt werde. In der gehorsamst angeschlossenen Antwort versichert nun der juridische Studiendirector, was ohne dieß nicht anders erwartet werden konnte, daß das Kirchenrecht nach dem vorgeschriebenen Handbuche des Rechberger vorgetragen werde; dabei bemerkt er aber, was auch die häufig vorkommenden Dispensen, die nicht nur von den Bischöfen, sondern von diesen in Rom mit höchster Erlaubnis angesucht werden, daß die Theorie mit der bisherigen Praxis nicht im Einklange stehe und daß den Partheyen, die eines zarteren Gewissens sind und denen ein im bürgerlichen Gesetzbuche nicht begründetes, sondern ehevor kirchliches Hinderniß entgegenstehet, selbst im Gesetz erlaubt sey, sich zur Erlangung der kirchlichen Dispens an ihre geistliche Behörde zu wenden. Der juridische Studiendirector macht demnach den Vorschlag, das unterm 12.ten Nov. 1812 an die N.Oe. Regierung erlassene Dekret auch hier zu publicieren, in welchem der Grundsatz aufgestellt ist, daß sich in solchen Fällen nur an das bürgerliche Gesetzbuch zu halten[63], folglich von ehemaligen Verordnungen oder einer dießfälligen Observanz keine Rede mehr seyn könne. Worauf auch das treugehorsamste Gubernium anträgt, es sey denn, daß abgewartet werden wolle, bis daß die bischöflichen Ordinariate nach den allerhöchsten Vorschriften werden definitiv organisiert seyn. Galura[64]."

[61] 270, 29. Jänner 1818.
[62] Vgl. dazu oben Anm. 4.
[63] Sperrungen vom Verfasser.
[64] 71113, 26. April 1818.

Aus alledem spricht nun unmißverständlich eine echt josephinische Einstellung, die — daran bleibt wohl kaum ein Zweifel — auch die Einstellung Galuras gewesen sein muß. Denn mag er auch im Namen des Guberniums schreiben, so hängt es eben doch vom geistlichen Referenten ab, wie sich das Gubernium entscheidet; tatsächlich ist denn auch unter den vielen Akten kaum einer zu finden, in dem ein Votum Galuras nicht angenommen worden wäre. Überdies müßte der Priester, der römisch-katholische Priester, würde er mit der von ihm vorgetragenen josephinischen Auffassung nicht übereinstimmen, sich zumindest durch eine leise Andeutung davon distanzieren. Davon findet sich aber keine Spur. Man gewinnt ganz im Gegenteil den Eindruck, daß er vollinhaltlich hinter seinen Ausführungen stehe.

Wie sehr man in Österreich darauf sah, daß alle Geistlichen das josephinische österreichische Kirchenrecht studierten, zeigen auch folgende Schriftstücke aus der Hand Galuras: „An das Ordinariat zu Brixen. Se Maj. haben zu genehmigen geruhet, daß dem absolvierten Theologen Franz Meyer, die theils in Innsbruck, theils in Landshut erworbenen theologischen Studienzeugnisse gegen dem, daß er aus dem in Landshut gehörten Kirchenrechte eine abermalige Prüfung in Innsbruck mache, als gültig angesehen werden .... So ersuchen Wir Euer f. G. denselben durch den Consistorialrath Hofer prüfen zu lassen und seine Elaborata zur Einsicht anher einzusenden[65]." Nicht genug, daß ein vom Staate geprüfter Lehrer aus Kirchenrecht prüfen und die Leistung des Kandidaten dem Gubernium bekanntgeben sollte: es mußten sogar die schriftlichen Examina zur Einsicht vorgelegt werden. Ähnlich im folgenden Votum Galuras: „... Referent erachtet, daß die Concours-Ausarbeitungen des Pr. Wüstner ex iure canonico dem hiesigen Professor iuris ca. durch das juridische Directorat zur neuerlichen Prüfung zuzustellen seyn, weil die vom Bischofe angeordnete Prüfungs-Commission in Vorarlberg nur aus dem Dekan und einigen Pfarrern bestehet[66]."

Der josephinische Staat legte mit Recht besonderes Gewicht auf die Konkursprüfungen der Geistlichen. Ohne sie konnte man kein eigenständiges mit Seelsorge verbundenes Benefizium übernehmen. Wie solche Konkursprüfungen vor sich gehen sollten, war genauestens vorgeschrieben. Und das Gubernium erhob sofort seine mahnende Stimme, wenn die vom Staat vorgesehene Ordnung nicht peinlich eingehalten wurde. So schreibt Galura an das Ordinariat von Trient: „Bei der Besetzung eines Benefiziums hat die Landesstelle ersehen, daß die Concours-Prüfungsnoten aus dem mündlichen Vortrage bei einem in Bozen geprüften Priester nicht seyn angegeben worden, woraus man die Vermuthung ziehen muß, daß die Prüfung aus dem mündlichen Vortrage in Bozen unterbleibe. Da nun dieß gegen die bestehenden Gesetze läuft, und die Ausweise der verliehenen Benefizien mit allen vorgeschriebenen Rubriken der höchsten Behörde vierteljährlich vorgelegt werden müssen, so ist man veranlaßt, Ein hochw. Ordinariat darauf aufmerksam zu machen und dasselbe um die Einleitung zu ersuchen, daß die für die Bildung der Seelsorger so wohltätigen Konkurs-Gesetze in allen ihren Theilen genau befolgt werden[67]."

Ein anderes Mal war von der k. k. Zentral-Organisierungs-Hofkommission gerügt worden, daß bei den Konkursprüfungen „abstrakte, verwickelte und zweckwidrige Fragen und Gewissensfälle vorgelegt werden[68]". Die Konkursprüfungen sollten tunlichst auf die Praxis abgestellt sein.

In eine schwierige Lage brachte Galura folgender Fall. Dem Professor Feilmoser wurde gerade vor Ostern vom Brixener Ordinariat die Beichtjurisdiktion entzogen, weil er in seinem Lehrbuch antikirchliche Sentenzen vertreten hatte.

[65] 14486, 23. November 1815.
[66] 672, 15. Jänner 1818.
[67] 1458, 31. Jänner 1819.
[68] 18833, 4. Jänner 1816.

Dieses Buch war nun schon zehn Jahre im Umlauf und von der österreichischen Regierung sogar provisorisch als Lehrbuch anerkannt worden. Nun war in letzter Zeit ein anonymes Werk erschienen, das die Irrtümer in diesem Buch aufdeckte. Nach einer näheren Prüfung sah sich der Bischof veranlaßt, Feilmoser vorläufig die Beichtjurisdiktion zu entziehen. Dem geistlichen Referenten war die ganze Angelegenheit offenbar sehr peinlich, er bemühte sich, freilich ohne Erfolg, diese Maßnahme rückgängig zu machen. Schließlich schrieb er noch einmal an den Bischof: „... Man ersieht nun aber aus der geehrten Antwort vom 8.ten d. M. daß E. f. G. sich nicht entschließen wollen, dem Professor Feilmoser die Beichtgewalt ferner einzuräumen, indem es E. f. G. Pflicht sey, der Kirche diesen Beweis der Wachsamkeit zu geben, und da die Feilmoserische Schrift vorliegt, es auf die dagegen erschienene anonyme Piece nicht ankomme. Man muß es bedauern, daß E. f. G. dem diesseitigen Ansinnen nicht entsprochen haben, findet sich aber bestimmet, E. f. G. auf die geehrte Zuschrift zu erwiedern, daß man bei der bereits eröffneten Ansicht beharren müsse, weil das Feilmoserische Lehrbuch nun schon seit zehn Jahren erschienen, von der hohen Hofstelle als Vorleßbuch provisorisch erlaubt worden, und es aktenmäßig ist, daß der Grund der dem Feilmoser verweigerten Beichtgewalt gerade von der gegen ihn herausgegebenen anonymen Schrift hergenommen worden ist, welcher Veranlassungsgrund sorgfältig hätte vermieden werden sollen. Es ist E. f. G. aus so vielen Fällen bekannt, wie wenig man E. f. G. in Ausübung der bischöflichen Pflichten beirren wolle, vielmehr, wie bereitwillig man E. f. G. auf jedes Ansuchen die politische Assistenz geleistet habe; allein in dieser Angelegenheit kann man das Fürgehen unmöglich billigen, in dem der unterm 11.ten Jänner d. J. gegen Feilmoser in Anwendung gebrachte Grund keinen rechtsgültigen Anhaltspunkt darbietet, noch darbieten darf[89]."

Deutlicher hätte sich die josephinische Einstellung Galuras schwerlich offenbaren können. Was hat er gegen die Jurisdiktionsentziehung vorzubringen? Einmal, daß sie durch eine anonyme Schrift veranlaßt worden war; eine solche Schrift war im josephinischen Österreich freilich recht bedenklich, da sie ja nicht einmal die Staatszensur passiert hatte. Weiter, daß der Staat das umstrittene Lehrbuch provisorisch schon als Vorlesungsbuch gebilligt hatte. Wenn nun der Bischof gegen dieses Buch auftrat und seine Lehren verurteilte, so mußte er damit mittelbar auch den Staat treffen. Das konnte Galura als getreuer Staatsbeamter niemals dulden. Wiederum bestätigt sich, daß Galura im Konfliktsfall auf Seiten des Staates steht. Auch dort, wo er ohne Schwierigkeiten von den josephinischen Grundsätzen abweichen könnte, ist er nicht nur ängstlich darauf bedacht, sie in seiner Verwaltungstätigkeit peinlichst einzuhalten, sondern er sucht sie auch noch theoretisch zu untermauern und gegenüber kirchlichen Einwänden abzusichern. Ob ihm die volle Problematik der berührten Fragen jeweils gegenwärtig war, läßt sich aus seinen Voten, Briefen und Bemerkungen nicht beantworten. Seine praktische Verwaltungstätigkeit aber ist von den damals herrschenden staatskirchlichen Auffassungen getragen.

5. Die Ehefrage und die damit zusammenhängende Frage des Rekurses nach Rom

Das Bestreben der Josephiner, dem Staat wieder zu seinem Recht zu verhelfen und ihn aus der Umklammerung der Kirche und des Papstes zu retten, wirkte sich im Eherecht vor allem dahin aus, daß der Staat die Regelung der Ehehindernisse, die bisher unbestritten der Kirche zustand, nun für sich in Anspruch nahm. Zur theoretischen Untermauerung und Rechtfertigung konnte er sich auf eine Lehrmeinung berufen, die im 16. Jahrhundert von einigen Theologen vertreten worden war und wonach bei der Ehe „realiter" zwischen Vertrag und Sakra-

[89] 6870, 28. März 1819.

ment unterschieden werden müsse. Das Sakrament werde mit dem Ehevertrag nur dann verbunden, wenn dieser gültig sei, die Gültigkeit des Ehevertrages als bürgerlichen Kontraktes hänge aber vom Staate ab[70]. Die weiteren Folgerungen aus dieser Theorie sind klar: der Staat wird zur letzten Instanz auch für das Ehesakrament. Die kanonischen Ehehindernisse verlieren ihren Sinn, weil ja der Staat auch über die Zulassung zum Ehesakrament zu urteilen hatte; folglich sind die kirchlichen Ehehindernisse Zivilgesetze[71], und nur der Staat hat darüber zu befinden, was als Ehehindernis zu gelten habe. Das josephinische Eherecht, das im Lehrbuch von Georg Rechberger seinen klassischen Ausdruck fand, unterscheidet nun dreierlei staatlich-kirchliche Ehehindernisse, nämlich solche, die sich „1) auf die rechtliche Gültigkeit des Ehevertrags, oder 2) bloß auf die moralische Beschaffenheit desselben oder 3) auf das Sakrament der Ehe und dessen Wirkung beziehen. Jene, welche den Ehevertrag rechtlich ungültig machen sollen, also eigentlich die trennenden Ehehindernisse, gehören in das Gebieth der Staatsgewalt, und die Kirche kann nur mit ausdrücklicher oder stillschweigender Einwilligung derselben dergleichen Hindernisse anordnen, weil der Ehevertrag in rechtlicher Hinsicht bloß vom Staate seine Bestimmung erhält. Jene, die sich bloß auf die moralische Beschaffenheit des Ehevertrags beziehen, sind ohnehin keine menschliche, sondern natürliche oder positive göttliche Ehehindernisse, und der Kirche steht es nur zu, das, was die christliche Moral darüber lehrt, zu erklären. Jene endlich, die sich bloß auf das Sakrament beziehen, gehören in das Gebieth der Kirchengewalt, können aber, da hierbey der Ehevertrag rechtliche Gültigkeit behielte, auch in Absicht auf das Sakrament allein keine trennenden Ehehindernisse seyn, d. h. die Kirche kann nur bestimmen, was zum würdigen Empfang des Sakramentes erfordert werde, dergestalt, daß man bey Versäumung dieser kirchlichen Vorschriften das Sakrament nicht auf erlaubte Art empfangen kann[72]".

Daraus zog dann Rechberger den Schluß, daß die bloß kanonisch trennenden Ehehindernisse keine Wirkung mehr hätten. Trotzdem wurde in einer Verordnung zugestanden, „daß, wenn Personen eines zärtlichen Gewissens in einem durch das Ehepatent nicht verbotenen Grade die kirchliche Dispens ansuchen, solche von den Bischöfen allezeit, ohne sie je abzuschlagen, und unentgeltlich ertheilt werden solle (6. März 1783)[73]".

Aber auch dieses Entgegenkommen war nur ein scheinbares; denn nach der Absicht des Staates durften nur die Bischöfe, aber nicht der Papst, diese Dispensen erteilen. Erst nach langem Kampf mit den staatlichen Behörden, wurde den Diözesanbischöfen gestattet, gewisse Dispensen, die sie nach dem kanonischen Recht nicht selbst erteilen konnten, in Rom nachzusuchen[74].

Angesichts dieser Lage wird es nicht überraschen, daß sich auch Galura wiederholt mit recht schwierigen Ehesachen auseinandersetzen mußte. So hatte im Oktober 1815 der Bischof von Trient zwei Paare mit dem Hinweis dispensiert, er habe von der Wiener Nuntiatur eine Sondervollmacht erhalten.

Die geistliche Tätigkeit des Nuntius war den Josephinern seit jeher unerwünscht. Gerade unter der Regierung Franz I. von Österreich hat es scharfe Reibereien des Wiener Hofes mit dem Nuntius Severoli gegeben, der gegen die josephinischen Gepflogenheiten, wonach der Nuntius als Vertreter einer „ausländischen Macht" in Österreich keine Jurisdiktion haben sollte, diese Jurisdiktionsvollmacht wenigstens in der Praxis verteidigte und, so gut es eben ohne allzugroßes Aufsehen ging, auch ausübte[75]. Dementsprechend reagierte

[70] Vgl. Maaß, a. a. O. III, 102f.
[71] Vgl. ebd. 103.
[72] Rechberger, a. a. O. II, § 159.
[73] Ebd., § 160.
[74] Vgl. Maaß, a. a. O. III, 107.

auch die Innsbrucker Landesstelle. Der Bischof bekam einen scharfen Verweis mit dem Bedeuten, daß zufolge von k. k. Verordnungen den Ordinariaten nur der unmittelbare, direkte Rekurs nach Rom, nicht aber über die Nuntiatur erlaubt sei. Galura unterschreibt diese Ausführungen, ohne sich dazu zu äußern[76].

Im Jänner 1816 nimmt Galura aber ausdrücklich zu diesem Fall Stellung. Er schreibt unter anderem an das Trientner Ordinariat: „... und werden (Sie) zufolge der hohen Verordnung angewiesen, sich in ähnlichen Fällen nicht wieder an die Nuntiatur in Wien zu wenden, sondern die Gesuche nach erhaltener politischer Erlaubnis unmittelbar selbst an den päbstlichen Stuhl zu leiten[77]."

Ein anderer Fall zeigt Galura von seiner versöhnlichen und kirchenfreundlichen Seite. Es handelt sich um eine Ehedispens, die Dekan Althuber mit bischöflicher Vollmacht dem Anton Kröll für den Fall erteilt hat, daß er auch vom Staate die Dispens erhalte. Das Votum Galuras besagt: „Der vom Dekan Althuber dem Anton Kröll mitgegebene Zeddel heißt so: Dem Anton Kröll von Pregraten wird die angesuchte Nachsicht in zwei Eheaufgebothen insofern dieselbe von politischer Behörde erzweckt wird, auch in Hinsicht des kirchlichen Hindernisses als begenehmiget erklärt. Anton Kröll hat den Dekan um Dispens dieses kirchlichen Hindernisses gebeten, welche ihm derselbe auf obige Weise ertheilt hat, was aber nun das Kreisamt schwer rügen zu müssen befunden hat. Darüber liegt auch eine Eingabe des Bischofes ... vor, worin dieser anzeigt, daß ein jeder Pfarrer und Lokalkaplan die Befugniß habe, auf Verlangen der mit politischen Dispensen bereits versehenen Brautleute, gratis und allsogleich die kirchliche Dispens über die Aufgebothe zu ertheilen. So wenig ein Pfarrer befugt ist, solchen Leuten die kirchliche Dispens aufzudringen oder sie ihnen abzuschlagen, so wenig ist es ihnen verboten, solche Dispensen an Leute, die ihres zärtlichen Gewissens wegen selbe verlangen, zu ertheilen. (Hofdekret v. ...). In der Hauptsache erachtet deswegen der Referent, daß das Kreisamt in seinem Eifer, alle Eingriffe in weltliche Rechte abzuweisen, zu weit gegangen sey, und es ist gehörig zu belehren ...[78]."

Als pflichtgetreuer Staatsbeamter sucht Galura die staatlichen Bestimmungen über die Ehe den Geistlichen immer wieder einzuprägen. Bezeichnend hiefür ist etwa folgende Dispens aus Galuras Hand, die freilich nicht von ihm selbst, sondern vom Gouverneur unterschrieben ist: „Auf die unterm 16.ten d. M., Empfang vom heutigen, an das Gubernium gemachte Anzeige, daß sich in ihrer Pfarre zwey Personen befinden, welche nicht gesetzlich verehelicht sind, allgemein aber für gesetzliche Eheleute gehalten werden, bewillige ich, daß dieselben und zwar mit Nachsicht aller Aufgebothe, die andurch ertheilt wird ... in Gegenwart von zwey Zeugen getrauet werden, wobei ich dem Herren Decan noch zu bemerken finde, daß solche Gesuche nach der höchsten Vorschrift vom 9. Juli 1816 Z. 30969, die unterm 8. August 1816 Z. 17714 allen Ordinariaten eröffnet wurde, unmittelbar an das Landespräsidium zu stellen seyn[79]."

Schon oben war von dem Grundsatz des josephinischen Staates die Rede, jede ausländische — und dazu zählte man auch die päpstliche — Jurisdiktion in Österreich auszuschließen. Rekurse nach Rom waren erst nach eingeholter politischer Erlaubnis statthaft, umgekehrt bedurften alle Schreiben aus Rom vor der Veröffentlichung in Österreich des staatlichen Placet. Sogar die Drucklegung der Anzeige, daß Seine päpstliche Heiligkeit den Genuß von Fleischspeisen „in der diesjährigen Fastenzeit an gewissen Tagen erlaube", war der Genehmigung durch das Landesgubernium unterworfen[80].

[75] Vgl. ebd. IV, 52ff.
[76] 16451, 2. Oktober 1815 und 12355, 19. Oktober 1815.
[77] 18836, 4. Jänner 1816.
[78] 1766, 22. Jänner 1818, Schreiben an Dekan Waldreich in Fügen.
[79] 26493, 24. Oktober 1818.
[80] 4202, 29. Februar 1816.

Hiebei kam es natürlich oft zu Reibereien, besonders wenn eine Unterbehörde noch josephinischer als das Gesetz sein wollte, wie anscheinend etwa Roschmann, der Kommissär der Zentral-Organisierungs-Hofkommission.

In einem sehr freimütigen Brief des sonst den staatlichen Interessen schon fast zu weit entgegenkommenden Fürstbischofs Karl Franz von Lodron von Brixen schreibt dieser unter anderem: „... nehme ich mir die Freyheit zu bemerken, daß ich mich nicht bereden kann, Ew. Wohlgeborn wären wirklich der irrigen Meinung, daß päpstliche Briefe an einen katholischen Bischof dem placeto regio unterliegen sollen. Die über diesen Gegenstand ergangenen allerhöchsten Direktiven fordern zwar das Placetum regium zu allen Breven und Bullen, welche allgemeine oder auch private Angelegenheiten in kirchlichen Sachen betreffen; keineswegs aber zu einem Sendschreiben Sr. Päbstlichen Heiligkeit an einen Höchstihrer Bischöfe. Ein solches ist niemals dem Placeto regio unterlegen und kann es auch nicht seyn[81]."

Der Gubernialrat Galura hat an dieser Bevormundung der Kirche durch den Staat offenbar keinen Anstoß genommen, sondern sich mit Selbstverständlichkeit den bestehenden Gebräuchen unterworfen. So heißt es etwa in einem Votum: „Die von Rom eingekommene Urkunde wäre, mit dem landesfürstlichen Placet versehen, dem Bischofe von Trient zuzustellen und demselben anzugeben, für künftigen Fälle seinen Agenten in Rom anzuweisen, die Breven nicht eher einzusenden, bis daß nicht die k. k. Gesandtschaft von Wien aus werde avertiert und sohin von dieser das vidit beigerückt seyn[82]."

Galura stellt sich also wiederum voll hinter die Gesetze, ohne sich lange über ihre Berechtigung Gedanken zu machen. Insofern erweist er sich durchaus als Kind seines aufgeklärten Zeitalters. Aber er ist doch immer bemüht, — so kann man nun zusammenfassend feststellen —, bei der Handhabung der Gesetze Härten zu vermeiden, und er schreckt auch nicht davor zurück, Übergriffe von Behörden wie etwa von Kreisämtern, zurückzuweisen. Niemals hätte er sich dazu verstanden, aus Liebedienerei gegenüber seinen Oberbehörden der Kirche zu schaden. Niemals wäre er aber auch um kirchlicher Interessen willen vom geltenden Staatsgesetz abgegangen.

6. Ordensangelegenheiten

Im Ordenswesen brachte der Josephinismus einschneidende Maßnahmen und weitreichende „Reformen", wie etwa bezüglich der Aufnahme der Kandidaten, des Profeßalters, der seelsorglichen Tätigkeit der Ordensleute, ihrer Privilegien, besonders aber brachte er die Abschaffung der Jurisdiktion des in Rom residierenden Generalobern und die Aufhebung aller beschaulichen Orden und Klöster. Diese „Reformen" spielen aber in diesem Zusammenhang nur eine untergeordnete Rolle, da sie Galura nur selten beschäftigten.

In den vier aufscheinenden Fällen handelt es sich um den Rekurs nach Rom, die Aufnahmeerlaubnis von Kandidatinnen für weibliche Klöster, das Gesuch eines Kapuziners um Übertritt in eine andere Provinz und schließlich um einen Studienfall. Auf das Gesuch des Franziskaners Vettore Fuganti hin, dem Wien bereits die Erlaubnis gegeben hatte, schreibt Galura: „... so wird dem bischöflichen Ordinariate in Folge eines Beschlusses der hohen k. k. Hofkanzlei ... erlaubt, die Säkularisation für genannten Priester in Rom anzusuchen[83]."

Dem Kreisamte zu Bruneck teilt er mit: „Da Se Maj. die Beibehaltung der weiblichen Institute, die sich der Erziehung oder Krankenpflege widmen, zu beschließen geruhet haben, so könne auf Annahme der Novizinnen im Elisa-

[81] 407, 15. Dezember 1814. Vgl. Maaß, a. a. O. V, Nr. 89.
[82] 27601, 19. Oktober 1816.
[83] 5308, 11. März 1819.
[84] 17499, 21. Dezember 1815.

bethiner-Kloster zu Brixen nicht angetragen werden, weil ihre Einkünfte zum Unterhalte so vieler Individuen noch zu geringe sind und es noch nicht ausgemacht ist, zu welchem wohltätigen Endzwecke dieses Institut zu verwenden sey[84]." Ein anderes derartiges Ansuchen beantwortet Galura: „... so kann nach dem Ermessen des Referenten der Aufnahme dieser Candidatinnen kein Hinderniß im Wege stehen; was dem Konvente durch das Kreisamt mit dem Beysatze zu eröffnen ist, daß die Ablegung der Gelübde erst nach dem zurückgelegten 24.ten Lebensjahre geschehen könne[85]."

Interessanter ist der Fall des Kapuziners Etschmann, der wegen dauernden „Mißtrostes" in seinem Kloster um die Versetzung in eine andere Provinz ansucht. Dazu Galura: „Wenn Paulin Etschmann sich dem Trunke ergiebt, und mißvergnügt ist, so werden ihn seine Fehler begleiten und außer Stand setzen, das Gute anderswo zu wirken, das er da, wo er izt ist, nicht wirket. Auch würde ihn keine andere Provinz, wenn sie ihn kennt, aufnehmen. Und ihn in eine neue andere Provinz schieben, ohne diese in volle Kenntniß zu setzen, hieß die Last auf andere Schultern schieben und die Ärgernisse vermehren. Wenn es demselben um das Vergnügen, thätig zu seyn zu tun ist, so hat er in Tyrol Gelegenheit genug. Referent ist daher dies dafürhaltend, daß Bittsteller abzuweisen, zur Besserung zu vermahnen, und davon der Capuciner-Provinzial, wie auch das Kreisamt Bruneck auf seinen Bericht vom 29. Sept. zu verständigen seyn[86]."

Aus diesem Bericht erhellt, wie weit der Staat in die kirchlichen Bereiche eingegriffen hat; sogar die Versetzung eines Ordensmannes hing nicht vom Orden selbst, sondern vom Staate ab. Galura nimmt das offenbar als selbstverständlich hin; seine Entscheidung erweist ihn als klugen pastoralen Kopf, der Skandale, wo schon keine Aussicht auf Besserung vorhanden ist, zumindest örtlich einzuschränken weiß.

Es wurde früher erwähnt, daß Klöster unter Umständen die Erlaubnis erhalten konnten, wieder eigene Lehranstalten zu führen, wobei unter anderem freilich vorausgesetzt war, daß die Professoren staatlich geprüft waren und der Staat die Oberaufsicht über die Studien hatte. Auf eine derartige Eingabe des Kapuzinerprovinzials antwortete Galura: „Die vorgelegten Lehrsätze aus dem Kirchenrechte werden dem theol. Directorate dahier zugestellt, dem P. Provinzial aber wird bemerkt, daß am Ende eines jeden Schuljahres die Hauptsätze eines jeden[87] das Jahr hindurch behandelten Lehrsatzes des theologischen Studiums und des Kirchenrechts zu einer öffentlichen Disputation auszusetzen und der Censur des theologischen Directorats in Dupplo in der gehörigen Zeit vorzulegen seyn, worüber man sich auf die ... Instruktion, an die sich auf das genaueste zu halten ist, bezieht. ... Dabei bringt man die weitere Vorschrift der genannten Instruktion ..., nach welcher am Schlusse eines jeden Semesters die Prüfungskataloge, und mit Anfange eines jeden Schuljahres die Standestabellen der Professoren in Dupplo und mit besonderen Berichten unfehlbar vorgelegt werden sollen, andurch in Erinnerung[88]."

Eine private Meinung des Referenten wird aus diesen Ausführungen nicht ersichtlich. Wohl aber spricht aus ihnen wiederum der umsichtige, genaue Staatsbeamte, der sich strikt an die Vorschriften des josephinischen Staates hält.

7. Die Diözesanregulierung

Der josephinische Staat legte größtes Gewicht darauf, die Grenzen der Diözesen jenen des Staates anzupassen. Die theoretischen Grundlagen hiefür waren im österreichischen Kirchenrecht bereits sehr früh erarbeitet worden, wonach

[85] 7879, 10. April 1817.
[86] 12770, 16. Oktober 1815.
[87] Sperrung vom Verfasser.
[88] 21236, 23. September 1819.

es dem Landesherrn allein zustand, die Bistumsgrenzen innerhalb seines Landes zu bestimmen.

Tatsächlich wollte schon Joseph II. eine umfassende Diözesanregulierung durchführen[89]. Er konnte jedoch wegen des Widerstandes der geistlichen Fürsten sein Ziel nur unvollkommen erreichen; auf ihn ist etwa die Errichtung der Diözese Linz zurückzuführen. Erst Kaiser Franz ist es nach der großen Säkularisation des Jahres 1803, die jede politische Rücksichtnahme auf die ihrer Fürstentümer beraubten Bischöfe entbehrlich erscheinen ließ, gelungen, die Regulierung der Diözesen um einen wesentlichen Schritt voranzutreiben[90]. Wie die anderen aufgeklärten Staatsmänner seiner Zeit wollte er die Gelegenheit, das seit dem 10./11. Jh. ausgeübte Recht dem Staate zurückzugewinnen, nicht ungenutzt verstreichen lassen. Und so beauftragte er den Staatsrat, einen Bistumplan auszuarbeiten. Dieser legte im Frühjahr 1803 ein Gutachten vor, wonach dem Papst vor allem der feste Entschluß des Kaisers eröffnet werden sollte, die bisherige Ausübung der Diözesan- und Metropolitanrechte fremder Bischöfe in den österreichischen Gebieten aufzuheben und einen geschlossenen Kirchensprengel herzustellen[91]. Umgekehrt sollte den österreichischen Bischöfen verboten werden, in ausländischen Gebieten ihre bisherige Jurisdiktion auszuüben[92].

Nach diesem Territorialprinzip ging man nun auch bei den Verhandlungen in Rom vor. Aber der Kardinalstaatssekretär Consalvi antwortete dem österreichischen Geschäftsträger in einer vertraulichen Note, der Papst könne mit dem Kaiser keinen Sondervertrag für dessen Erblande schließen, da er schon mehrere Fürsten abgewiesen und ihnen erklärt habe, es müsse alles im Rahmen des Reichskonkordates geregelt werden[94]. Im übrigen zeigte sich der Papst bereit, auf die Wünsche des Kaisers einzugehen, sofern die Bischöfe einverstanden wären. Aber ganz entschieden wandte er sich gegen das Territorialprinzip und gegen die Behauptung, es sei ein Recht des Staates, die Diözesen abzuändern usw. Gerade hierauf aber wollte man in Österreich nicht verzichten. Vorläufig kamen die Verhandlungen deshalb zum Stillstand. Nach mehr als zwei Jahren wurden sie 1806 wieder aufgenommen. Nun wollte Österreich die Regulierung dadurch erzwingen, daß es den inländischen Gebieten jeden Verkehr mit den ausländischen Diözesen verbot. Die Verhandlungen zogen sich in die Länge, wären unter diesen Umständen aber aussichtslos gewesen, wenn nicht der österreichische Geschäftsträger in Rom, Lebzeltern, im entscheidenden Augenblick eine Wiener Note entschärft hätte, indem er alle theoretischen Erörterungen über Staats- und Kirchengewalt beiseite ließ. In der Praxis machte Rom keine Schwierigkeiten. Doch die Gefangennahme des Papstes und die Kriege von 1809 machten die Durchführung der Pläne vorläufig unmöglich. Als die Verbindung mit Rom wiederhergestellt war, regte Staatsrat Lorenz, dieser eifrige Verfechter des josephinischen Staatskirchentums, sofort die Fortsetzung der schon eingeleiteten Diözesanregulierung in Kärnten und Steiermark an[95]. Außerdem sollten die Bischöfe, die nach dem Wiener Frieden einen Teil ihrer Diözesen provisorisch an ausländische Bischöfe abgegeben hatten, nun zum völligen und förmlichen Verzicht angehalten werden, sofern keine Aussicht auf Rückgliederung dieser Gebiete an Österreich bestünden[96]. Aber dabei blieb es nicht. Die Länder, die nach dem Pariser Frieden neu an Österreich gekommen waren, sollten neu organisiert werden. Auch in kirchlicher Hinsicht wollte man

[89] Vgl. Maaß, a. a. O. IV, 75ff.
[90] E. Karlinger, Kirche und Staat bei der Errichtung des Generalvikariats Feldkirch (Diss. Innsbruck 1959; Masch.-Schr.), S. 35ff.
[91] Vgl. Karlinger a. a. O.
[92] Sogenanntes Prinzip der „Ecclesiarum territorialium".
[94] Vgl. Karlinger, S. 38 und Anm. 38.
[95] Maaß, a. a. O. IV, 169; vgl. Karlinger, S. 50.
[96] Vgl. Karlinger a. a. O.

sie auf „österreichischen Fuß" bringen[97]. Diese große Diözesanregulierung beanspruchte viele Monate. Besonders schwierig war die Lage in Tirol und Vorarlberg, da die Tiroler Gebiete auf sieben Diözesen, jene Vorarlbergs auf drei aufgeteilt waren, wovon insgesamt vier dem Ausland angehörten (Chur, Konstanz, Augsburg und Freising). Der zum Kommissär der Zentral-Organisierungs-Hofkanzlei ernannte Roschmann, der vor allem die Rückgliederung und Einordnung der Diözesanangelegenheiten zur Aufgabe hatte, forderte den Bischof von Brixen, Franz Karl von Lodron, mit Hinweis auf das Territorialprinzip auf, provisorisch die Leitung der ehemals konstanzischen und salzburgischen Diözesananteile zu übernehmen.

Der Bischof, der sich den Drohungen Roschmanns ausgesetzt sah, aber nicht gegen die Vorschriften des Kirchenrechts verstoßen wollte, suchte die staatlichen Behörden zunächst durch allerlei Ausflüchte hinzuhalten und erklärte schließlich, er könne diese Anteile nicht übernehmen, wenn sie ihm nicht von den Bischöfen abgetreten würden. Nun versuchte Roschmann, Lodron zu Hilfe zu kommen, indem er auf die bayrischen Bischöfe einen Druck ausüben ließ. Er hatte zwar einen kleinen Erfolg mit Augsburg und Freising, aber nicht mit Konstanz, das weiterhin seinen Bistumanteil in Vorarlberg verwaltete[98]. Aber all dies fruchtete nichts. Gegen den Willen des Papstes — so erklärte schließlich der Bischof von Brixen — könne er nie einen Teil seiner Jurisdiktion einem anderen abtreten oder umgekehrt die Jurisdiktion über einen Teil einer fremden Diözese übernehmen. Besonders schwierig gestaltete sich die Lage im Außerfern, das zur Augsburger Diözese gehörte. Das dortige Ordinariat hatte nach langem Drängen zwar schließlich auf Befehl des Königs von Bayern die Verwaltung seines Bistumsanteiles in Tirol und Vorarlberg aufgegeben, hiebei jedoch erklärt, es könne das eigentlich auch nicht provisorisch ohne päpstliche Genehmigung geschehen. Darum wollte der Brixener Bischof auch hier die Verwaltung nicht übernehmen. Das hatte für dieses Gebiet, das nun ohne Oberhirten blieb, die schlimmsten Folgen.

Eine ähnlich schwierige Lage ergab sich im Vintschgau, das zur Diözese Chur gehörte. Nach langen, sich mühselig hinschleppenden Verhandlungen sah sich der Bischof von Brixen, der dieses Gebiet während der bayrischen Besetzung tatsächlich provisorisch verwaltet hatte, veranlaßt, es wieder an Chur zurückzugeben. Darauf antwortete Wien kurzerhand mit dem Verbot an die Geistlichen des Vintschgau, die Jurisdiktion des Churer Bischofs anzuerkennen. Weil nun aber auch der Brixener Bischof sich nicht um das Gebiet kümmern konnte, gab es eine richtige Anarchie.

In diese unglückselige Lage[99] sah sich Galura hineinversetzt, als er die Stelle des geistlichen Referenten in Innsbruck innehatte. Schon im Jahre 1815 mußte er in einem Votum an die Zentral-Organisierungs-Hofcommission zur Diözesanregulierung Stellung nehmen. „... mit welchen unübersteiglichen Hindernissen", so klagt er dort, „die plötzliche Aufhebung der Jurisdiktion der fremden Bischöfe verbunden sey, indem der Bischof von Brixen sich wiederhohlt und standhaft erklärt hat, über fremde Bisthumanteile solange keine Jurisdiktion ausüben zu können und zu wollen, bis daß er nicht von Rom die Anweisung werde erhalten haben, hat das hohe Gubernium der hohen Centr.Org.Hof.Coon. ... vorgestellt. Es scheint, daß bei diesen Verhältnissen nichts anderes mehr gethan werden könne, als daß Eurer hohen Centr.Org.Hof.Coon die dringende Nothwendigkeit vorgestellt werde, diesen für das Wohl der Unterthanen, bes. für die Sittlichkeit der Geistlichen höchst verderblichen hangenden Zustand so bald als möglich aufzuheben; ... Die Geistlichen sehen sich ohne Oberhirten .... Bei diesen

[97] Vgl. ebd. 52.
[98] Vgl. ebd. 57.
[99] Vgl. dazu Karlinger, S. 52ff, und Maaß, IV, 75ff.

Umständen wäre es höchst erwünschlich, daß Se Maj. Höchstwelche diese Folgen nicht vorsehen konnten allergnädigst den Einfluß der fremden Bischöfe bis zur Ausgleichung mit Rom zu gestatten geruhen möchten; es sey denn, daß Sr. Maj. Macht und Weisheit diesem Übel ein baldiges Ende herbeizuführen wüßten[100]."

Galura sucht die Schwierigkeiten — die er sehr wohl erkennt — also dadurch zu überbrücken, daß er den Kaiser ersucht, die fremden Bischöfe ihre Jurisdiktion bis zu einem Ausgleich mit Rom noch ausüben zu lassen. Welche Haltung steckt hinter diesem Vorschlag? Hat Galura die josephinischen Grundsätze bei der Diözesanregulierung anerkannt? Aus dem angeführten Dokument allein läßt sich das noch nicht entscheiden. Vielleicht ist die Frage zu verneinen und hielt Galura jene Grundsätze für verfehlt, so daß es wirklich bloß staatsmännische und beamtenhafte Klugheit war, die ihn dazu veranlaßte, mit seiner eigenen Meinung zurückzuhalten und — ohne auf die grundsätzlichen Schwierigkeiten einzugehen — nach einem für alle gangbaren Weg zur Behebung des seelsorglichen Notstandes zu suchen. Ebensogut ist es aber auch möglich, daß er staatskirchlich dachte und sich in seiner vorwiegend auf die praktische Seelsorge ausgerichteten Denkungsweise bemühte, wiederum ohne grundsätzliche Auseinandersetzung eben bloß die größten Härten zu mildern. Das würde besser zu dem Bild Galuras passen, das bisher erarbeitet wurde.

Auch ein anderes Schriftstück aus seiner Hand bringt noch keine zwingende Lösung. Es handelt sich hier um ein Schreiben an alle Kreisämter, in dem Galura ohne eigene Meinungsäußerung einfach den Beschluß seiner Majestät weiterleitet, „daß für die Zukunft ein und der nämliche Kreis nur unter einem Bisthum stehen soll[101]". Aber die Tatsache, daß Galura — der die Gewissensfreiheit so sehr betont und etwa am Brixener Bischof gelegentlich nichts Höheres zu rühmen weiß, als daß er sich nie gegen sein Gewissen entscheiden werde — die Verordnung überhaupt weitergeleitet hat, würde immerhin schon darauf hinweisen, daß er mit ihrem Inhalt einverstanden war.

Ein weiteres Dokument läßt sich wohl kaum anders erklären als durch die Annahme, Galura sei auch hier Josephiner gewesen. Es handelt von der Aufforderung an das Augsburger Ordinariat, die Jurisdiktion über Vils dem Brixener Bischof zu überlassen. Augsburg schrieb an das Gubernium, es wäre *sede vacante* nicht in der Lage, die Jurisdiktion ohne päpstliche Erlaubnis abzutreten. Dazu bemerkt nun Galura: „Erlediget sich . . . allwo auf höheren Befehl dem Ordinariate zu Brixen eröffnet worden ist, daß man sich von ihm versehe, es werde die Jurisdiktion bis zur Einlangung der päbstlichen Entscheidung über die Pfarre Vils und deren Filialen ausüben[102]." Davon konnte natürlich keine Rede sein; denn auch nur eine provisorische Übernahme der Jurisdiktion über einen fremden Bistumsanteil anzubefehlen, lag außerhalb der Zuständigkeit des Kaisers. Der Bischof von Brixen hat sich denn auch geweigert, dem Befehl Folge zu leisten. Trotzdem meint Galura, mit dem Machtwort des Kaisers sei schon alles getan.

Diese merkwürdige Auffassung kann nur aus josephinischem Geiste stammen, was besonders deutlich wird, wenn man als Kontrast dazu etwa einen Brief des Brixener Bischofs Karl Franz heranzieht, der zu seiner Zeit als sehr nachgiebig gegolten hat und dem Staat bis an die Grenzen des eben noch Möglichen entgegengekommen ist. „Ich finde mich bemüßigt", so heißt es dort, „dem Hochlöblichen k. k. Landesgubernium auf die verehrliche Zuschrift vom 28. July d. J. Nr. 19177, die Regulierung der Diözesen in Tirol und Vorarlberg betreffend, überhaupt zu eröffnen, daß ich mich nicht bemächtiget zu seyn glaube, weder

[100] 14484 Geistl., 23. November 1815 (in Geistl. Separat-Faszikel 6 betreffend die Diözesanregulierung).
[101] 17136 Geistl., 14. Dezember 1815 (in Geistl. Sep.-Fasz. 6).
[102] 29659 Geistl., 27. November 1817 (in Geistl. Sep.-Fasz. 6).

die Gerichtsbarkeit über einen Theil meiner Diözese an einen anderen Bischof abzutreten, noch jene über einen Diözesbezirk eines fremden Bischofs zu übernehmen, ohne ehevor die Weisung Sr. päpstlichen Heiligkeit hierzu erhalten zu haben. Ich muß also den Ausspruch des heiligen Stuhles abwarten, nach welchem ich mich dann als katholischer Bischof werde zu fügen wissen; obwohl die Abreißung eines Bisthumsantheiles vor den Toren meines bischöflichen Sitzes in Brixen nicht nur schwer, sondern auch ordnungswidrig fällt[103]."

Zu diesem maßvollen und doch bestimmten Brief des Bischofs hat Galura einen Kommentar gegeben, der ihn vielleicht noch eindeutiger als das vorerwähnte Schreiben als Josephiner enthüllt. Er berichtet darin an die Hofkanzlei: „Das treugehorsamste Gubernium hat den Inhalt der höchsten Resolution vom 14. Jul. d. J. Z. 11900 ... gänzlich sämtlichen Ordinariaten nach dem hohen Auftrage eröffnet, dagegen nun Herr Fürstbischof von Brixen die hier angeschlossene Bitte und Vorstellung übergeben hat. Vor allem erklärt sich der Herr Fürstbischof, den Anspruch Sr. Päpstlichen Heiligkeit abwarten zu müssen, ehe er einen Theil seiner Diözese an den Bischof von Trient abtretten und die von anderen Diözesen ihm zugedachten Orte übernehmen könne. Es ist auffallend, wie der Herr Fürstbischof die höchste Resolution vom 14. Jul. d. J. und die ihm zugekommene Intimation dahin auslegen konnte, als hätte er von dem päpstlichen Nuntius Leardi nichts Weiteres abzuwarten. Ebenso unrichtig fand er in dem hohen Erlasse die Weisung, für Vorarlberg durch einen Generalvikar zu sorgen, ehe ihm dieser ganze Kreis würde zugewiesen seyn. Die eigentliche Absicht seiner Vorstellung ist, dagegen Beschwerde zu führen, daß er seine Orte im Kreise Bozen und Trient abtretten soll, wodurch der bischöfliche Sitz an die äußerste Gränze kömmet; ... Was die Zutheilung der Gerichte Klausen und Gufidaun betrifft, war der unterzeichnete gehorsamste Referent zwar des Dafürhaltens, daß über die Thunlichkeit oder Unthunlichkeit das Kreisamt Bozen vernommen werde. Allein bei der vorliegenden höchsten Resolution v. 14. Jul. d. J. und bei der anerkannten Nützlichkeit, die kirchliche Eintheilung soviel möglich der politischen anzupassen, glaubt das treugehorsamste Gubernium, diese Vorstellung lediglich zur höheren Kenntnis zu bringen, mit dem Gutachten, daß diese Angelegenheit d. d. höchste Resolution v. 14. Jul. d. J. Z. 11900 als entschieden angesehen werden müsse[104]."

Selbst wenn Galuras Vermutung zu Recht bestünde, daß der Bischof hauptsächlich wegen seiner geliebten Klausener und Gufidauner Bezirke seine neuerliche Eingabe gemacht habe, so schiene seine Handlungsweise dem Bischof gegenüber doch nicht ganz korrekt, wenn er nicht selbst der festen Meinung gewesen wäre, der Kaiser habe in der Diözesanregulierung das entscheidende Wort zu sprechen. Jedenfalls erkennt Galura die eigentlichen Schwierigkeiten eines katholischen Bischofs in der Diözesanregulierung nicht an, nämlich daß er in dieser Sache letztlich vom Papst abhänge und der Kaiser ihm da nichts befehlen könne, ohne die Erlaubnis des Papstes dazu eingeholt zu haben.

Ein letzter Fall mag das Bild abrunden und das Gesagte nochmals verdeutlichen. Galura schreibt: „Hochlöbliche Hofkanzlei! ... wird die Antwort des constanzischen Ordinariats vom 17.ten d. auf die demselben eröffnete Resolution vom 14. Jul. d. J. ... die Regulierung ... betreffend, gehorsamst vorgelegt. Was den vom Ordinariate ausgedrückten Wunsch betrifft, daß der Constanzische Anteil von Vorarlberg noch bei diesem Ordinariate belassen werden wolle, muß das gehorsamste Gubernium pflichtmäßig bemerken, daß dies die bekannten Verhältnisse des Constanzischen Ordinariats nicht räthlich machen, und daß die Abtretung des Constanzischen Antheils der nur in 38 Pfarreien besteht, blos von der Execution der genannten höchsten Resolution ab-

[103] 31532 Geistl., 3. September 1818 (in Geistl. Sep.-Fasz. 6).
[104] 23675 Geistl., 19. September 1818 (in Geistl. Sep.-Fasz. 6).

zuhangen habe[105]." Von einem Recht oder auch nur von einer Mitwirkung des Papstes ist überhaupt nicht mehr die Rede. Der Fall gilt mit der Entscheidung des Kaisers als erledigt.

Vielleicht mehr als anderswo, so muß nun abschließend festgestellt werden, hat sich Galura in der Frage der Diözesanregulierung als josephinisch beeinflußt erwiesen. Das staatskirchliche Denken ist ihm offenbar in Fleisch und Blut übergegangen. Wenn gelegentlich Bemerkungen vorkommen, die eine andere Deutung zuließen, sind sie wohl durchwegs aus seinem toleranten, Gegensätze ausgleichenden Charakter und aus seiner Klugheit und pastoralen Sorge zu erklären. Von der gehässigen und kirchenfeindlichen Haltung vieler anderer Josephiner findet sich bei ihm keine Spur. Aber im letzten steht Galura in der Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat eben doch auf seiten des Staates, dem er mit größter Gewissenhaftigkeit dient, und zwar auch dort dient, wo er das nach streng kirchlicher Auffassung nicht mehr hätte tun dürfen.

Zusammenfassung[106]

Galura ist in seiner ganzen Studienzeit überwiegend Lehrern begegnet, die von der Aufklärung beeinflußt und zum Teil entschiedene Josephiner waren. Auch die Studienbehelfe, deren er sich bedienen mußte, atmeten vielfach diesen Geist. So darf es nicht verwundern, wenn in seinen Schriften und vor allem in seiner praktischen Arbeit manche josephinischen Grundsätze zum Durchbruch kommen, die allerdings durch seine bewegliche und vornehmlich auf das Pastorale ausgerichtete kluge Persönlichkeit in der Praxis sehr gemildert wurden. Zunächst könnte man manchmal zweifeln, ob Galura nun ein freilich zurückhaltender, jede Härte vermeidender Josephiner war oder ob er kirchlich dachte und nur anders handelte und sprach, weil er als Beamter eines josephinischen Staates eben nicht anders konnte. Aber man wird doch zu dem Ergebnis kommen müssen, daß Galura gemäßigter Josephiner war, nicht so sehr in seiner Theorie – obwohl auch diese sich, von der Praxis her gesehen, als staatskirchlich erweist – als vor allem in der Praxis. In der Theorie gleitet Galura etwas oberflächlich oder klugerweise über alle strittigen und schwierigen Fragen hinweg, wenn sie das Verhältnis zwischen Kirche und Staat betreffen. In der Praxis entscheidet er sich im Konfliktsfall zu Gunsten des Staates.

In seinen Schriften vertritt er im allgemeinen die katholische Lehre, mag sie auch häufig durch Aufklärungsgedanken verwässert sein. Gelegentlich baut er allerdings auf theologisch Unhaltbarem auf und kommt dadurch zu falschen Ergebnissen. Z. B. kennt er mit vielen Aufklärungstheologen keinen echten Unterschied zwischen Natur und Übernatur; beides ist für ihn im Grunde genommen dasselbe. Oder er hält etwa noch starr fest an der Meinung vom Gottesgnadentum der Fürsten und Obrigkeiten und an der sakralen Bedeutung des Staates, was seitdem zumindest recht fragwürdig geworden ist und schon zu seiner Zeit nicht unbestritten war. Immerhin läßt diese religiöse Grundlegung seinen Josephinismus anders beurteilen als die Grundsätze anderer Josephiner, die, wie die aufgeklärten Staatsmänner seiner Zeit, das religiöse Moment völlig aus der Staatsidee verbannten und bestrebt waren, die Allmacht des Staates aus ganz anderen Quellen abzuleiten.

Die entscheidende Frage, ob die Kirche im Staate oder der Staat in der Kirche sei, entscheidet noch Rechberger ganz eindeutig dahin, daß die Kirche im Staate sei wie irgendeine andere Gesellschaft und daß sie daher vom Staate abhänge[107].

---

[105] 24747 Geistl., 29. September 1818 (in Geistl. Sep.-Fasz. 6).

[106] Ergebnis aus den Akten und Schriften Galuras.

[107] Vgl. Rechberger, a. a. O. I, § 240, Anm. 2.

Galura löst sie auf andere Weise; er hält beide für Teile des Universums[108], des einen Reiches Gottes, und schreibt ihnen nur verschiedene Aufgaben zu: der Kirche eine rein geistliche, nämlich die Führung des Menschengeschlechtes zur Glückseligkeit, dem Staat aber eine weltliche, den Schutz des Einzelnen und der Gesellschaften innerhalb des Staates und deshalb auch den Schutz der Kirche, damit sie ihrem geistlichen Zweck genügen könne.

Die grundsätzliche Frage nach dem gemischten Bereich berührt Galura nicht; in der Theorie übergeht er sie mit der Bemerkung, es herrsche Frieden zwischen Kirche und Staat, wenn beide Teile in ihren Kompetenzen blieben; in der Praxis löst er sie im Sinne des Josephinismus, wonach der Staat einen wesentlichen Einfluß auf alle Dinge habe, die nicht rein geistlich sind, d. h. also auf alle Dinge, die irgendwie eine weltliche Bedeutung haben und auch den Staat berühren. So sucht er auch als Verwaltungsbeamter in der Feiertagsfrage einen Kompromiß zwischen Kirche und Staat herzustellen und läßt den Staat einen bestimmenden Einfluß ausüben, obwohl er selbst gelegentlich einmal geschrieben hat, daß nur die Kirche Feiertage einsetzen und abstellen könne[109]. In dieser und in allen anderen Fragen hält er sich an den Grundsatz, den er an anderer Stelle so formuliert hat: „Man leite diese Sache nach Grundsätzen, welche Gewissen und bürgerliche Freyheit nicht verletzen und die man zu allen Zeiten behaupten kann[110]."

Immer wieder zeigt sich bei Galura diese Achtung vor der menschlichen Freiheit, die seine staatskirchliche Haltung annehmbarer macht. Aber die entscheidende Frage, ob Galura Josephiner war, muß eben doch bejaht werden. Seine „josephinischen" Bemerkungen sind nicht nur Ausdruck einer Beamtenklugheit, die in der Praxis darauf hinarbeitet, daß durch die staatskirchlichen Verordnungen nicht allzuviel Schaden angerichtet werde, sondern sie sind Galuras volle Überzeugung.

Hiefür sprechen folgende Gründe. Einmal ist Galura eine Persönlichkeit, die nicht gegen ihr Gewissen handelt[111]; er hätte jedoch gegen sein Gewissen gehandelt, wenn er nicht josephinischen Grundsätzen gehuldigt hätte; zweitens hat Galura oft schwerwiegende Fragen ganz in josephinischem Geist einfach mit dem Hinweis auf eine kaiserliche Verordnung gelöst[112], was wiederum nur bei grundsätzlichem Einverständnis mit dem Inhalt ohne Gewissenskonflikt möglich war. Dieses Ergebnis wird dann durch viele einzelne Züge bestätigt, die an anderen Stellen ersichtlich wurden und erst unter der Voraussetzung einer josephinischen Grundhaltung verstanden werden können.

Bei alledem ist Galura — und das kann nicht genug betont werden — konziliant und klug; er ist ein äußerst gewissenhafter treuer Staatsbeamter und, wie seine Schriften beweisen und wie auch sein Leumund ist, ein frommer und guter Priester, der die Kirche liebt. Das letzte scheint ein Widerspruch zu sein, erklärt sich aber aus den theologischen Anschauungen Galuras, vor allem aus seiner religiösen Auffassung vom Staat als einem Teil des von Gott regierten Universums, in dem die Fürsten und Obrigkeiten als Stellvertreter Gottes fungieren. Gehorsam dem Fürsten gegenüber ist somit ein Gottgehorchen. Und wenn sich Kirchen- und Staatsobrigkeiten entzweien, kann das nur darauf

[108] „Universum" ist ein verschwommener Begriff, den Galura von Dalberg übernimmt.

[109] Vgl. B. Galura, Die christkatholische Religion in Fragen und Antworten für Kinder, 2. Aufl., Augsburg 1800—1803, S. 78; ferner: B. Galura, Vollständiger Katechismus der erfreulichen Lehre Jesu Christi, von unserem Berufe zur Heiligkeit und ewigen Glückseligkeit im Reiche Gottes, Augsburg 1806, S. 132.

[110] 13782, 16. November 1815.

[111] Vgl. seine Hochachtung vor der menschlichen Freiheit, seine Bemerkung über den Fürstbischof von Brixen, oben 465f.

[112] Vgl. z. B. oben 467.

zurückzuführen sein, daß sie ihre ihnen von Gott gegebenen Kompetenzen überschreiten.

Ein weiterer Grund, der ihn der Häresie des Josephinismus verfallen ließ, war vielleicht auch seine weniger starke spekulative Begabung und sein überwiegendes Interesse für die Pastoral, in der er ja auch wirklich Großes geleistet hat. So hat er — wie so viele andere auch — jedenfalls bis zum Jahre 1820 — die Häresie des Josephinismus nicht durchschaut.

Aufschlußreich ist auch die Einschätzung Galuras durch seine staatlichen Vorgesetzten, die aus einem Brief des Guberniums zu Innsbruck ersichtlich wird. Dieses Dokument, das nun abschließend auszugsweise vorgelegt sei, kann beinahe als amtliche Anerkennung seiner josephinischen Einstellung gewertet werden: „Eure Majestät! Der Fürstbischof von Brixen macht zur Würde eines Generalvikars in Vorarlberg ausschließend den geistlichen Referenten bey dem Tyroler Gubernium und Gubernialrath Bernhard Galura nahmhaft, indem er erklärt, daß er zu diesem wichtigen Amte keinen geeigneteren Mann kenne. Das Gubernium hat in Berücksichtigung dieser bestimmten Erklärung des Fürstbischofs keinen weiteren Vorschlag mehrerer Individuen von demselben abzufordern geglaubt und tritt dessen Antrage mit dem Bemerken vollkommen bey, daß Gubernialrath Galura sich durch seine vieljährige Dienstleistung in der Seelsorge vorzüglich ausgezeichnet und sowohl als ehemaliger k. k. Regierungsrath bey der Landesstelle in Vorderösterreich als dermalen als Gubernialrath sprechende Beweise seiner rastlosen Thätigkeit, seiner ausgezeichneten Eigenschaften gegeben habe, welche ihn zur Würde des Provikar in Vorarlberg vorzugsweise eignen und des allerhöchsten Zutrauens Euerer Maj. vorzüglich würdig machen. Das Gubernium fügt noch bey, daß er wegen seines lobenswerten Wandels die allgemeine Achtung genieße, daß er mit allen Verhältnißen und mit den häufigen Einwirkungen des Geistes der benachbarten fremden Ordinariate genau bekannt, für fremden Impuls ebenso unzugänglich als mit treuer Anhänglichkeit Euerer Maj. ergeben sey, wovon er stets die unverkennbarsten Beweise an den Tag gelegt habe ...[113]."

Galura wurde also von seinen unmittelbaren Vorgesetzten für einen treuen, gegen alle Impulse des „fremden Geistes" mancher Nachbardiözesen immunen Staatsdiener gehalten und als Mann ihres Geistes eingeschätzt.

---

[113] Die Hofkanzlei sendet dem Kaiser folgendes Gutachten: „Der treu gehorsamsten Hofkanzley kann es nicht anders als sehr willkommen seyn, daß die Wahl des Fürstbischofs von Brixen zur Bestellung des Provikars zu Feldkirch auf den Gubernialrath und geistlichen Referenten am Gubernium zu Innsbruck Bernhard Galura gefallen ist. Was der Fürstbischof von Brixen und das Gubernium zu Innsbruck zur Empfehlung dieses Priesters sagen, ist dieser Hofkanzley als wahr bekannt. Sie hat die Überzeugung, daß er als Stellvertreter des Bischofs von Brixen in Vorarlberg mit seinen vortrefflichen religiösen, moralischen und patriotischen Gesinnungen und einem denselben entsprechenden Wandel, mit seinen guten Grundsätzen und vielen Kenntnißen, mit seinem maßlosen Eifer ungemein viel Gutes stiften werde und insofern es sich hier um eine Belohnung handelt, so ist Galura wegen seiner rastlos redlichen und nützlichen Dienstleistung derselben vollkommen würdig ..." (Österreichisches Staatsarchiv, Abt. Allgemeines Verwaltungsarchiv, 11079/1441; 39 ex Aprili 1819).

REZENSIONEN

Gerhard Krüger, Critique et Morale chez Kant. Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik. Übersetzt von M. Regnier. Vorrede von Eric Weil (Bibliothèque des Archives de Philosophie VI, 4). 8° (276 S.). Paris 1961, Beauchesne.

Das hier zu besprechende Werk ist bereits 1931 bei Mohr (P. Siebeck) in Tübingen erschienen und an der Philosophischen Fakultät in Marburg als Habilitierungsschrift eingereicht worden. Die Ungunst der Zeit wollte es, daß diese Arbeit damals kaum beachtet wurde und im Trubel der Zeit beinahe völlig unterging. Und jetzt stehen wir vor der Tatsache, daß das wie verschollene Buch in einer französischen Übersetzung Auferstehung feiert.

Die Übersetzung ist zunächst bereichert durch eine Vorrede, die von Weil und nicht vom Übersetzer stammt; sie tritt bewußt und begeistert für die Leistung Krügers ein.

In der Einleitung wird ausgesprochen, Kant habe als erster die Frage zu beantworten versucht, wie bei geschichtlich lebenden Menschen die Philosophie möglich sei; außerdem wird betont, die meisten Möglichkeiten der Philosophie von heute seien geschichtlich von Kant her zu sehen. Der Hauptteil gliedert sich in drei Kapitel, wovon das erste den Verstand in der Logik und in der Anthropologie behandelt; das zweite sucht die Moralität in der Lehre Kants vom kategorischen Imperativ analytisch darzustellen, während das dritte Kapitel auf die kritische Idee der Philosophie zu sprechen kommt. Das Eigentümliche an diesem Werk ist nicht bloß die Einschätzung Kants als Metaphysiker und zwar auch in der kritischen Zeit, sondern viel mehr noch das immer sich wiederholende Eintreten dafür, daß Kant seine Philosophie auf dem Schöpfungsgedanken aufgebaut habe.

Der ausgedehnte Stoff der Philosophie Kants wird mit einer gewissen Überlegenheit behandelt. Das ganze Werk wirkt wie eine Führung durch die wichtigsten Partien des Systems. Das besagt freilich nicht, daß alles leicht verständlich sei; Kant selbst ist eben kein Modephilosoph, der spielend zu lesen wäre, und darum kann auch die Wiedergabe und eine kurze Erklärung die Schwierigkeiten nicht aufheben. So wird eine kritische Stellungnahme zum Buche Krügers nicht überflüssig sein und vielleicht zu einer größeren Klärung mancher Probleme beitragen können. Es soll zuerst die positive Leistung Krügers hervorgehoben werden. Sodann sind aber auch die Grenzen der Leistung festzustellen.

Schon das im Titel angegebene Thema zeigt, daß es Krüger nicht um einen peripheren Punkt, sondern vielmehr um eine ganz zentrale Frage bei Kant geht: „Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik". Der Titel eröffnet uns aber auch schon, was es heißt, in diesen schwierigen Fragenkomplex Licht zu bringen. Dem Titel nach sind Philosophie und Moral (im Sinne von Ethik) zwei Wissenschaften, die ganz verschieden sind. Hier fragt es sich aber bereits: ist denn die Ethik nicht auch Philosophie? Wie sich bald zeigen wird, ist es doch eine Hauptfrage Krügers, den philosophischen Charakter der Moral in der Philosophie Kants mit aller Kraft herauszustellen. Diese Schwäche im ursprünglichen Titel hat offenbar den Übersetzer veranlaßt, den Titel nicht bloß zu übersetzen, sondern auch zu ändern: Critique et Morale chez Kant. Wie man sieht, kommt der Ausdruck Philosophie gar nicht mehr vor. So kann es offen bleiben, in welchem Verhältnis Moral und Philosophie zu einander stehen. Nur das eine könnte vielleicht Krüger zu seiner Rechtfertigung sagen, er habe mit der sprachlichen Unterscheidung von Philosophie und Moral im Titel mehr das Problem im Ausgangspunkt und nicht sosehr in der Lösung vorstellen wollen.

Die Lösung, den Schwerpunkt der Philosophie Kants in die Moral zu verlegen, ist durchaus nicht selbstverständlich; bei den Kantforschern im ersten

Jahrhundert nach Kant war diese Auffassung kaum ernstlich vertreten. Dieses Jahrhundert war die Zeit der Kritik und darum die Zeit, wo man die Leistung des Philosophen in seiner Kritik sah; der Gegenstand der Kritik aber war nicht die Moral, sondern die Seinsmetaphysik. Darum sagt auch E. Weil in der erwähnten Vorrede mit einem gewissen Recht, das Studium, das man damals auf Kant verwandte, bezöge sich hauptsächlich auf die Kritik der reinen Vernunft und da wieder besonders auf die transzendentale Deduktion, die aber das, was Krüger als die eigentliche Philosophie bezeichne, eher verdecke als es offenbare (6). Das aber, was Krüger als die eigentliche Philosophie Kants verkündet, ist die Moral. Auf diese Schwerpunktverlegung kommt Krüger immer wieder zu sprechen. Mit Recht wird der Anfang oder wenigstens die Mitte der sechziger Jahre des 18. Jahrhunderts bereits als der Wendepunkt, als die „moralische Konversion" bezeichnet (84).

Daß die Wahrheiten von der Seele, ihrer Unsterblichkeit, von der Existenz, Wahrhaftigkeit, Heiligkeit Gottes in den Bereich der Sittlichkeit hineingehören, daß darum auch Kant diese Wahrheiten kennt und sie in die Moral einbezieht, kann als bekannt vorausgesetzt werden. Nicht ein Gleiches gilt von der Schöpfungslehre. Gewiß war diese Lehre in der Zeit vor Kant nicht unbekannt geblieben. Sie gehörte der Offenbarung an und war allmählich auch philosophisch gesichert worden. Kant wußte davon wohl von der ersten Jugendzeit her. Aber etwas anderes ist es, ob er sich eines Zusammenhanges zwischen Sittlichkeit und Schöpfung bewußt war und ob nicht allmählich die Schöpfung mehr oder weniger an den Rand des Bewußtseins abrückte. Leider finden wir bei ihm keine ausdrückliche Erörterung zu diesem Punkt; auch wo er die anderen metaphysischen Wahrheiten in Form eines Postulates einführt, wird die Schöpfung mit keinem Buchstaben erwähnt. So ist es ganz begreiflich, daß die Kantforscher kaum je von der Schöpfung und ihrem Zusammenhang mit der Sittlichkeit sprechen. Um so mehr ist es zu beachten und als besondere Interpretation Krügers aufzufassen, wenn er gerade auf diesen Punkt eingeht, ja bei fast jedem Paragraphen darauf zu sprechen kommt und immer wieder die letzte Erklärung schwieriger Ansichten Kants von der Schöpfung herzuholen sucht.

Daß sich die Schöpfung tatsächlich grundlegend zur Sittlichkeit des Menschen verhält, davon kann uns eine einfache Überlegung überzeugen. Die Schöpfung erzählt uns vom Ursprung des Menschen, kündet uns die totale Abhängigkeit des Geschöpfes von seinem Schöpfergott; totale Abhängigkeit aber besagt, daß die Geschöpfe als solche dem Schöpfer wesentlich gehören, daß sie sein Eigentum schlechthin sind, denen er befiehlt und die ihm zu gehorchen haben. Diese radikale Abhängigkeit ist dauernd, wie auch die Schöpfung in Form der Erhaltung dauernd sein muß, soll der Mensch nicht ins Nichts zurücksinken. Der Schöpfer hat aber mit seinem Geschöpf einen letzten Zweck, der in Gott selbst liegen muß. Die Ausrichtung aber des menschlichen Tuns auf den letzten Zweck macht es zum sittlichen Tun, wie, abgesehen von der genaueren Fixierung des letzten Zweckes, alle Philosophen zugeben. So leuchtet es ein, wie innig die Beziehung zwischen Schöpfung und geschöpflicher Sittlichkeit ist. Allerdings muß, soll diese Wahrheit wirksam sein, der Mensch von der Tatsache der Schöpfung überzeugt sein und die Schöpfung nicht oberflächlich, farblos gesehen werden, wie etwa die Deisten sie sahen. Aber gerade daran fehlte es; die Einsicht in das Wesen der Schöpfung wurde immer ärmlicher und damit konsequenzloser. Bei dieser Situation verdient Krüger volle Anerkennung, daß er das verschollene Heiligtum des Schöpfungsgedankens wieder hervorholte und in den Mittelpunkt stellte. Aber unser Kantinterpret behauptet außerdem — und darin besteht wohl die Hauptneuerung dieses Buches — daß auch Kant sein moralisches System auf dem Boden der Schöpfungserkenntnis errichtet habe. Das ist freilich eine kompliziertere Frage; auf den ersten Blick schon

scheint die Autonomie und damit die Verlegung des Quellgebietes aller Verpflichtung in das menschliche Subjekt so etwas wie einen Einfluß von der Schöpfungslehre her von vornherein auszuschließen. Wie konnte Krüger zu einer so gegensätzlichen Ansicht kommen? Zunächst könnte man sagen, die Übereinstimmung der übrigen Kantausleger garantiere noch nicht die Wahrheit der Interpretation. Man kann sich fragen, ob nicht das immer wieder gezeigte Wohlwollen gegen Kant unseren Autor dazu verführte, daß er nur Gutes an seinem Helden entdecken wollte, Gutes, das noch nicht entdeckt war oder auch Gutes, das überhaupt nicht da war. Doch diese gewiß vorhandene vornehme Gesinnung hindert ihn auch nicht, gelegentlich seine Hand auf Mängel und Fehler zu legen. Wie ist Krüger tatsächlich vorgegangen? Zunächst gibt er offen zu, daß der Grundgedanke von der Schöpfung oder von der Kreatürlichkeit des Menschen bei Kant nicht eigentlich und bestimmt ausgesprochen ist (218). So kann die Begründung für diese neue Auffassung Kants nur indirekt geführt werden; tatsächlich bewegt sich der Ausleger in solchen Bahnen. Der Kürze halber sollen nur zwei Gedankengänge angeführt werden, aber die zwei, die auch von Krüger als die wichtigsten Belege für seine Meinung herangezogen werden.

1. Die Autonomie. Es macht ganz den Eindruck, daß unser Autor bei dieser Frage, trivial ausgedrückt, den Stier bei den Hörnern packe. Nichts scheint so sehr gegen einen Einfluß der Schöpfungslehre auf die Sittlichkeit zu sprechen, als die Aufstellung der Autonomie. Wie der Name besagt, wird durch dieses Merkmal der Mensch selbst gesetzgebend und darum gerade mit Rücksicht auf die Sittlichkeit in gewissem Sinn selbstherrlich; der Schöpfungsgedanke dagegen müßte ihm diese Art Selbstherrlichkeit nehmen, weil er eine Unwahrheit wäre. Eine Lösung zu seinen Gunsten kann Krüger offenbar durch eine andere Auslegung des allerdings nicht leichten Begriffes von „Autonomie" zu erreichen suchen. Tatsächlich geht er so vor. Es wird die dritte Formel des kategorischen Imperativs herangezogen; dort wird von der „Idee des Willens jeden vernünftigen Wesens als eines gesetzgebenden Willens" (IV, 431) gesprochen. Diese Formel soll beantworten, was der Mensch im Angesichte des Gesetzes zu tun habe (127). Es muß offenbar eine unbedingte Notwendigkeit auf das Gesetz hin angenommen werden. Das sei der Sinn des moralischen Gesetzes überhaupt. Wie kann es aber diese unbedingte Notwendigkeit haben? Auf Seite des Willens entspricht der Notwendigkeit des Gesetzes der Zwang (128). Der moralische Zwang aber sei wesentlich ein Zwang, der durch sich selbst ausgeübt wird. So zwingt die Vernunft als reine praktische Vernunft sich selbst. „Sie macht sich zum Beauftragten, zum Mandatar des Gesetzes, sie (die Vernunft) will durch sich selbst dem Gesetze Achtung verschaffen. Die Vernunft proklamiert das Gesetz in ihrem Namen, als ob sie (die Vernunft) der Geber dieses Gesetzes wäre" (129). Sie eignet sich das Gesetz an, als ob es ihr eigenes Erzeugnis wäre; aber gerade deshalb ist die Vernunft (der Wille) unbedingt gezwungen. Daraus zieht Krüger die Konsequenz, Kant habe nicht die Autonomie zum Begründer des Gesetzes gemacht, sie sei vielmehr zu denken als eine Idee, eine bestimmte Weise des Verhaltens zum Gesetz. Die Vernunft werde nie selbst Gesetzgeber genannt; es werde immer das Wie (comme) gebraucht, um auszudrücken, der Wille, die Vernunft werde bloß nach Art eines Gesetzgebers gedacht, aber nicht zum wirklichen Gesetzgeber erhoben. Damit aber bleibe es offen, woher das Gesetz komme, wer der eigentliche Gesetzgeber sei. Krüger selbst vermutet, auch nach Kant sei es der Schöpfergott. An dieser Stelle wird, wie auch sonst öfters, Cohen, der bekannte Neukantianer, zitiert (130f), der ausdrücklich betone, daß trotz der Autonomie nicht der *homo noumenon* der Gesetzgerber sei, sondern daß es bei der Autonomie vor allem auf die Freiheit als Idee ankomme, unter der der Mensch existieren müsse, insofern er als Mensch handelt (130). Aber gleichzeitig bedauert es Krüger, daß Cohen die Autonomie bloß als „Autotelie" sehe, und das deshalb, weil

er den Horizont der Schöpfung außer acht lasse (131). Abschließend wird dazu noch dem Sinne nach bemerkt: Wenn von Kant der Begriff „sich selbst" das Gesetz geben, selbstgesetzgeberisch sein, gebraucht werde, so sei unter dem „selbst", dem „sich" nicht die schöpferische Freiheit verstanden, sondern die unbedingte Verantwortlichkeit dem Gesetz gegenüber, der sich auch die Freiheit nicht entziehen dürfe. Selbstverständlich wäre sodann diese Verantwortlichkeit vor dem Gesetze in unserem Zusammenhang nur von der Schöpfung und damit von Gott her zu erklären.

2. Die Lehre Kants vom Reich der Zwecke. Als zweiten Grund für die Schöpfungsbezogenheit sieht Krüger in der Lehre vom Reich der Zwecke, das Kant aufstellt und worin er sich nicht wenig gefällt. Betrachtet man die einzelnen vernünftigen Wesen als Kreaturen, dann werden die Privatzwecke als solche aufgehoben und in die Ordnung von objektiven Zwecken erhoben. Die formale Ontologie der Moral führt so notwendig zu einer Theologie (134). Die Idee von einem Reiche der Zwecke drücke thematisch den unbedingten Zwang aus, der durch das Gesetz über das Ganze der menschlichen Welt ausgeübt wird (134). So aber gebe diese Idee die Möglichkeit, einzusehen, welcher Platz dem Menschen in der Schöpfung angewiesen ist. Als Kreatur sei der Mensch unbedingt seinem Schöpfer unterworfen und zwar gerade als Mensch, das heißt im Gebrauche des Willens selbst und als solchen. Warum? Die Unterscheidung zwischen den Gliedern des Reiches und dem Oberhaupt erlaube das zu begreifen (134). Diese Stelle läßt uns nicht im Unklaren; sie sagt uns ausdrücklich, daß die Unterwerfung unter Gott angenommen werden müsse; dieses Verhältnis des Menschen zu Gott soll aus der inneren Struktur des Reiches der Zwecke, aus dem gegebenen Verhältnis von Gliedern und Oberhaupt, abgeleitet werden. Daß Kant selbst so gedacht und so geschlossen, das glaubt Krüger aus der Lehre Kants selbst von dem Reich der Zwecke entnehmen zu können. Es scheint doch, daß dieses Reich als ein irgendwie wirkliches Reich gedacht wurde und daß die Glieder zum Oberhaupt wie Geschöpfe zum Schöpfer sich verhalten.

Hier drängt sich noch die Frage auf, ob und wie die Autonomie des Menschen neben Gott als dem höchsten Oberhaupt bestehen könne. Und Krüger geht tatsächlich am Ende dieses wichtigen Paragraphen auf diese Frage ein. Nach ihm ist im moralischen Reich der Zwecke Gott der oberste Gesetzgeber, der Regent und der Richter. Der Mensch nimmt aber teil an der Gesetzgebung: die gesetzgebende Funktion Gottes habe dieselbe Bedeutung wie die des Menschen (139). Nur ist Gott unabhängig vom Gesetz und darum ihm nicht unterworfen. Denn Gott ist höchst vollkommen, heilig, nicht bloß tugendhaft; der Mensch dagegen ist dem Gesetz notwendig unterworfen, insofern er auch etwas Sinnliches darstellt (134). Gott ist weiterhin Regent, und zwar allein, weil die Menschen des dazu nötigen Wissens entbehren und eben Gott allein der Herzenskundige ist. Am Richteramt hat endlich der Mensch Anteil, ja sogar seine Gesetzgebung betätigt er nicht anders denn als Richter (139). Aber selbst das Richteramt könne er nicht im eigentlichen Sinn ausüben; Kant unterscheide da die beurteilende Zurechnung (*imputatio diiudicaria*) und die *imputatio iudicaria*, die rechtskräftige Zurechnung. Der Mensch könne nur die erstere ausüben. Wie man sieht, wird hier, wenigstens nach Krüger, die Kompetenz der Autonomie stark herabgesetzt und werden Gott dafür solche Eigenschaften zugesprochen, die ihm wohl nur als Schöpfer zukommen können.

Wenn man dieses Vorgehen Krügers verfolgt und die vielen Zitate betrachtet, die er immer wieder im Interesse der neuen Auffassung bringt, dann läßt sich wenigstens das eine entnehmen, daß Kant viel mehr auf dem Boden der herkömmlichen Philosophie steht, als man allgemein anzunehmen geneigt ist. In der Tat teilt er mit den Vorgängern die ganz wichtige Ansicht, daß es eine

Sittlichkeit für den Menschen gibt, die absolut verpflichtet. Ebenso bemerkenswert ist es, daß er die wichtigsten metaphysischen Wahrheiten durch eine Hintertür, allerdings nur in Form von Postulaten, in seine Philosophie wieder hineinläßt; offenbar war er sich klar: ohne diese Wahrheiten gibt es unmöglich eine Sittlichkeit, die den Namen verdient. Aber reicht diese konservative Richtung oder Tendenz Kants soweit, daß er gemeinsam mit den früheren Philosophen und Theologen die Sittlichkeit von der Schöpfung her sieht und tatsächlich erklärt? Besteht also die These Krügers zu recht oder hat er sie in Kant hineingelesen?

Daß hier noch eine Fragwürdigkeit besteht, zeigt schon der Umstand, daß bis auf Krüger wohl kaum ein Kantforscher von den vielen den Philosophen so verstanden hat; das fordert doch eine Kontrolle heraus. Wenn auch die Wahrheit schließlich nicht davon abhängt, ob Kant sie vertreten hat, so wäre es immerhin für schöpfungsgläubige Denker eine gewisse Genugtuung, auch Kant zum Weggenossen zu haben. Sollte das Ergebnis aber negativ sein, so würde man es um so eher begreiflich finden, daß die Sittenlehre Kants trotz ihres Ernstes tatsächlich kaum wirkliche Früchte gezeitigt hat.

Es würde viel zu weit führen, auf alle von Krüger irgendwie berührten Fragen einzugehen. Aber es ist auch nicht notwendig. Alles gruppiert sich bei ihm um das eine Problem: Hat Kant seine Moral, die wohl mit Recht als Hauptgegenstand seiner Philosophie zu bezeichnen ist, auf dem Schöpfungsgedanken als eigentlichem Fundament aufgebaut oder hat der Philosoph diese Wahrheit beiseite geschoben oder wenigstens nicht beachtet?

Wichtig scheint hier folgende Überlegung. Es wurde schon als durchaus wertvoll und der Wahrheit entsprechend angenommen, wenn Krüger Kant schon seit der Mitte der sechziger Jahre ausgesprochen für die Moral mit ganzer Seele eintreten läßt. Ob diese „Bekehrung" von Rousseau oder von Hume herrühre, das ist für unsere Frage nicht bedeutsam. Dafür aber scheint es höchst bedeutsam, herauszustellen, welche Moral es Kant schon von jener Zeit an angetan hat. Bis zur Zeit Kants war doch mehr oder weniger ausgesprochen das Sollen vom Sein her abgeleitet worden, und das nicht bloß in dem Sinn, daß ein vernünftiges Sein für die Moral überhaupt vorausgesetzt wurde, sondern auch in dem Sinn, daß das menschliche Sein als ein von Gott abhängiges gesehen und gerade von dieser Seite her weitgehend die Bestimmung und die Pflicht zur Sittlichkeit hergeleitet wurde. Demgegenüber aber scheint Kant schon gleich bei seiner Wendung zur Moral hin eine andersgeartete Sittlichkeit vor Augen zu haben und sich dafür einzusetzen. Man könnte sie vielleicht passend eine immanente Moral nennen, wie sie bereits gegen Ende der „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik" (II, 273), also um die Zeit der neuen Einstellung zur Sittlichkeit aufgefaßt und kurz beschrieben wurde. Die bisherige Moral war also vom Schöpfergott her als notwendige Konsequenz angesehen. Dazu aber waren bei der Rechtfertigung dieser Auffassung der Moral Erkenntnisse vorausgesetzt, wie die Geistigkeit der Seele, besonders die Existenz Gottes, die Tatsache der Schöpfung, die Heiligkeit Gottes usw.; das waren aber alles metaphysische Wahrheiten oder Probleme. An der eben zitierten Stelle aber erklärt Kant, diese Art philosophischer Erkenntnisse sei unmöglich, aber für die Moral auch gar nicht „nöthig"!

Es braucht nicht viel Scharfsinn, um einzusehen, daß diese philosopischen Erkenntnisse dann nicht nötig sind, wenn die Moral unabhängig von Gott und darum auch von der Erkenntnis Gottes zurecht besteht. Dasselbe gilt dann natürlich auch vom Schöpfungsgedanken; er ist eine offenbar philosophische Wahrheit oder Erkenntnis, wenn er als solcher überhaupt möglich ist; er ist dann nicht nötig für die Sittlichkeit, wenn die Moral vollständig von ihm unabhängig ist. Das aber ist nur dann der Fall, wenn die Sittlichkeit ihren Standort

ausschließlich im Innern des Menschen hat und nicht auch in der realen Beziehung des Menschen zu Gott. Tatsächlich läßt uns Kant auch nicht im Unklaren darüber, daß er Feuer gefangen hat nicht für die Moral überhaupt, sondern für eine irrationale Moral, oder besser gesagt: für eine „Herzensmoral" (II, 372).

Wie ernst es Kant mit der irrationalen Moral meinte, zeigt auch das bald folgende Hauptwerk, die Kritik der reinen Vernunft. Mit großem Apparat wird wenigstens tatsächlich versucht, die Unmöglichkeit der Seinsmetaphysik herauszustellen. Was hätte dieses sicherlich groß angelegte Beweisverfahren für einen Sinn, wenn Kant nach wie vor die Moral von der Erkenntnis der Schöpfungstatsache abhängig gehalten hätte? Warum ist er ausdrücklich darauf aus, die Unmöglichkeit der eigentlich metaphysischen Erkenntnisse darzutun? Was hätten alle Bemühungen, die Gottesbeweise samt und sonders zu „zermalmen", für einen Sinn, wenn er die Moral weiterhin von eben diesen philosophischen Erkenntnissen abhängig gehalten hätte? Ohne Gotteserkenntnis gibt es auch keine Erkenntnis des Schöpfergottes. Und selbst das Postulat von der Existenz Gottes ist nicht imstande, den Einfluß des Schöpfungsgedankens bei Kant zu begründen. Bei diesem Gedankengang wird allerdings vorausgesetzt, Kant habe bewußt und absichtlich die Seinsmetaphysik als unmöglich zu zeigen versucht. Daß dem in Wirklichkeit so ist, das soll anderswo sehr ausführlich gezeigt werden. Aber selbst wenn wir von dieser Frage absehen, für unseren Zweck genügt die einfache Tatsache, daß Kant glaubt, die Seinsmetaphysik erledigt zu haben.

Ein schwerwiegender Einwand gegen die neue Kantdeutung liegt weiterhin darin, daß Kant selbst nirgends an den entscheidenden Stellen auf diesen Zusammenhang von Moral und Schöpfung aufmerksam macht. Diese Tatsache konnte auch Krüger nicht entgehen. S. 218 wird gesagt: Daß der erkennende Mensch auch Kreatur ist und als solche sich nicht selbst besitzt, das sei der praktische Hintergedanke der transzendentalen Deduktion; es sei bloß aus apologetischen Gründen geschehen, daß Kant es nicht ausdrücklich erwähne, obwohl alles, was Kant sagt, daraufhin konvergiere. Wenn Kant also regelmäßig von der Schöpfung schweigt, sollte man dennoch annehmen können, er habe seine Moral auf dem Grunde der Schöpfungswahrheit gebaut?

Krüger fragt sich wohl auch selbst nach dem Grund dieses Schweigens; er meint, es komme aus apologetischen Motiven (ebd.). Aber was soll es da für apologetische Gründe geben, die Schöpfung als Sittlichkeitsmotiv nicht zu nennen? Es soll also von der Schöpfung geschwiegen werden, um etwas zu retten. Was soll aber mit diesem Schweigen gerettet werden? Was ist dabei in Gefahr? Ist es die Moral, die von Gott her ihre Festigkeit und Absolutheit bezieht? Aber in diesem Fall müßte eher an die Schöpfungswahrheit appelliert werden. Oder galt dieses Verdecken dem System Kants im ganzen gesehen, das durch die Nennung der Schöpfungstatsache gefährdet werden könnte? Nun dieser Gedanke gehört entweder in dieses System hinein oder nicht hinein. Wenn er hinein gehört, dann wäre es eine unerhörte Feigheit, davon zu schweigen, um das System nicht zu gefährden, eine Haltung, die Kant nicht zuzuschreiben ist. Wenn die Schöpfungswahrheit nicht ins System paßt, dann ist dieses Schweigen nicht eine apologetische Maßnahme, sondern der Ausdruck des systementsprechenden Verhaltens. Dann ist aber diese Wahrheit nicht als Fundament vorausgesetzt, sondern aus dem System heraus bewußt ausgeschaltet. Der positive Grund der Annahme Krügers, daß nämlich alles, was Kant sagt, auf diese Wahrheit hindeute, kann unmöglich als den Tatsachen entsprechend anerkannt werden. Hat aber Krüger nicht zwei entscheidende Gründe für seine These vorgebracht? Es muß kurz darauf eingegangen werden.

1. Der Grund aus der Autonomie. Die Autonomie, scheinbar ganz gegen eine „Einmischung der Schöpfungslehre auf die Sittlichkeit", wurde von

Krüger als Motiv für die Bejahung eines solchen Verhältnisses gedeutet und verwendet; das aber konnte nur geschehen durch eine Umdeutung des Wortes Autonomie. Das Wörtchen „als" (comme) eines allgemein gesetzgebenden Willens wird verstanden im Sinn von „nach Art" (129). Darum soll es sich beim gesetzgebenden Willen nicht um Wirklichkeit handeln, sondern bloß um einen Typus in der Sprache von Kant, d. h. ein Vorbild, ein Symbol. Allein diese Bedeutung von „als" an diesen Stellen ist im Zusammenhang unannehmbar; es heißt nicht nach Art, nach dem Vorbild, sondern „als" besagt hier die Rücksicht, unter der der Wille zu betrachten ist, eben in seiner Eigenschaft als gesetzgebender Wille. Der Ausdruck kommt bei Kant auch ohne das Wörtchen „als" vor, z. B. wenn gesagt wird: daß er nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen sei (IV, 432). Ganz kurz wird die Autonomie von Krüger auch so erklärt, daß in ihr im freien , bewußten Akt die göttliche Gesetzgebung, die innerlich herrscht, zur seinigen gemacht werde (267). Was heißt aber das? Bei nüchterner Überlegung scheint kein anderer Sinn möglich als: der freie Akt schaltet den Eigenwillen aus und überantwortet sich ganz dem göttlichen Willen. So würde tatsächlich der göttliche Wille zum eigenen gemacht. Aber das wäre dann das Gegenteil von Autonomie, es wäre Heteronomie, insofern ein anderer als gesetzgeberisch voll und ganz anerkannt wird. Dieser andere ist dann freilich Gott. Dabei bleibt es allerdings wahr, daß der Mensch mit Freiheit das Gesetz Gottes annimmt und es zum seinigen macht. Daß Kant aber die Selbstgesetzgebung in der Wirklichkeit vor Augen hatte, zeigt etwa auch folgende Stelle: „Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, daß er auch als selbstgesetzgebend und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann) unterworfen angesehen werden muß" (IV, 431). Der Wille ist mithin dem Gesetz unterworfen, aber das nicht schlechthin, sondern insofern er selbstgesetzgebend ist. Solche Aussagen aber sind nur möglich, wenn es sich wirklich um tatsächliche Gesetzgebung handelt und nicht bloß um ein Symbol einer Selbstgesetzgebung. Außerdem spricht gegen diese Auslegung Kants ungefähr alles, was wir bisher überhaupt gegen eine Bezugnahme auf die Schöpfungslehre durch Kant vorgebracht haben.

2. Der Grund entnommen dem „Reich der Zwecke". Hier ist zunächst zuzugeben: die Lehre vom Reich der Zwecke, auch wie sie Kant versteht, hat viel mehr Berührungspunkte mit dem Gedanken von der Schöpfung. Aber selbst wenn diese besondere Lehre Kants nicht ohne den Schöpfungsgedanken zu erklären wäre, so würde immerhin noch nicht folgen, daß gerade die Moral Kants nicht ohne diesen Gedanken erklärt werden könne, wie Krüger meint. Es gibt bei Kant auch Dissonanzen, die der Philosoph auch selbst nicht aus dem Wege räumte. Man denke etwa an seine Lehre, von der Außenwelt sei nur die Existenz zu erkennen, nicht aber das Sosein. Das hindert ihn aber nicht, von anderen Menschen, von Städten, Bäumen usw. zu sprechen. So könnte auch ein Widerspruch bestehen zwischen einer Aussage von der Schöpfung und dem System. Aber ist wirklich in der Lehre vom Reich der Zwecke ein Einfluß des Schöpfungsgedankens auf die Moral ausgesprochen? Krüger behauptet es, wenn auch etwas vorsichtig: die Unterscheidung zwischen den Gliedern des Reiches und dem höchsten Oberhaupt erlaubt es zu begreifen (134). Es kommt also darauf an, welche Vorrangstellung dem Oberhaupt zugeschrieben wird. Darüber aber läßt uns Kant nicht im Unklaren.

Gewiß wird hier wieder mit aller Selbstverständlichkeit von Gott als dem Oberhaupt dieses Reiches gesprochen, als ob er niemals gegen die Gottesbeweise vorgegangen wäre. Aber was das Wichtigste ist, das Verhältnis von Glied und Oberhaupt wird in keiner Weise so gedeutet, daß die Glieder dem Oberhaupt als ihrem Schöpfer unterstellt würden. Kant drückt sich allgemein so aus:

„es gehört aber ein vernünftiges Wesen als Glied zum Reiche der Zwecke, wenn es darin zwar allgemein gesetzgebend, aber auch diesen Gesetzen selbst unterworfen ist. Es gehört dazu als Oberhaupt, wenn es als gesetzgebend keinem Willen eines andern unterworfen ist" (IV, 433).

Dieser Text sagt nur das eine, daß Gott nicht von den anderen, den Gliedern abhängig sei; damit ist aber keineswegs gesagt, daß die Glieder von Gott als Schöpfer abhängig seien. Es wird nur ausgesprochen: die Vernunft bezieht also jede Maxime des Willens als allgemein gesetzgebend auf jeden anderen Willen (IV, 434). Daß Gott dabei einen besonderen Vorzug habe, wird nicht im mindesten gesagt. Der eigentliche Grund, warum nach Kant Gott nicht den Gliedern, wohl aber die Glieder Gott irgendwie unterworfen seien, liegt in folgendem: Gott allein ist nach dem Philosophen heilig und nicht bloß tugendhaft; darum spielen die Gesetze bei Gott keine Rolle; er braucht eben nicht erst einen Anruf, um richtig zu handeln. Darum ist er von den Gliedern als Mitgesetzgebern völlig unabhängig. Der Mensch dagegen ist wesentlich mit Sinnlichkeit behaftet; solche Wesen aber können nach Kant unmöglich heilig sein, sie können sich der Heiligkeit nur nähern; so werden sie tugendhaft, aber nicht heilig. Darum sind die Gesetze für sie eigentliche, strenge Befehle, nach welchen sie sich beim Handeln richten müssen.

Krüger beruft sich besonders auf die Stelle, wonach gesagt wird, im moralischen Reich der Zwecke sei Gott höchster Gesetzgeber, Regent und Richter (139). In diesen Merkmalen Gottes soll das Verhältnis der Glieder zu Gott als ihrem Schöpfer ausgesprochen sein. Um das behaupten zu können, müßte Gott in verständlicher Weise das Recht zugesprochen werden, vorzuschreiben, was die Menschen im Leben tun sollen. Ist dem wirklich so? Die Stelle, worauf sich unser Autor beruft, ist in der Kritik der praktischen Vernunft (V, 131) und zwar als Anmerkung zu finden, also in dem Abschnitt, der von der Existenz Gottes als eines Postulates handelt. Im Haupttext wird einmal gesagt, warum überhaupt die Existenz Gottes anzunehmen sei; es ist moralisch notwendig; aber „diese moralische Nothwendigkeit ist subjektiv, d. h. Bedürfnis, und nicht objektiv, d. i. selbst Pflicht" (V, 125). Somit ist nicht der Schöpfungsgedanke der Grund für die bestimmt geartete Sittlichkeit, sondern umgekehrt: die Moral ist der Grund, die Existenz Gottes überhaupt erst anzunehmen.

Man kann auch nicht sagen, die Schöpfungstatsache sei somit nachträglich eine verpflichtende Norm für unser Tun. Kant fährt nämlich weiter: „Auch wird hierunter nicht verstanden, daß die Annehmung des Daseins Gottes, als eines Grundes aller Verbindlichkeit überhaupt, nothwendig sei, denn dieser beruht, wie hinreichend bewiesen worden, lediglich auf der Autonomie der Vernunft selbst" (V, 125f). Wenn man genauer zusieht, wird man auch finden, daß Krüger bei der näheren Erklärung der drei göttlichen Eigenschaften im Reich der Zwecke nichts beibringt, was auch nur irgendwie auf eine Berücksichtigung der Schöpfung durch Kant schließen ließe. Am ehesten könnte man aus der Eigenschaft des Richters etwas derartiges entnehmen. Aber auch dabei hat Gott nur zu sagen, wie weit das Tugendstreben des Menschen auf das Ideal der Heiligkeit zu gelangt sei, und darum welchen Lohn der betreffende Mensch erhalten soll. Von einem Einfluß der Schöpfung ist aber dabei nicht die Rede.

Endlich darf nicht vergessen werden, daß Krüger auch selbst Lehren Kants namhaft macht, die mit der traditionellen Lehre und damit auch mit der Schöpfungslehre unmöglich in Einklang zu bringen sind (269—272). Nur das Wichtigste sei erwähnt. So ist einmal die Selbstbewußtseinslehre auch nach Krüger nicht erneuert, sondern vielmehr durch die Kantische Erklärung mittels der *apperceptio transcendentalis* verdorben worden (269). Diese Verflüchtigung des Ich ist aber wenig geeignet, von hier aus zum Schöpfungsgedanken zu gelangen. Dazu kommt ein weiteres: die unüberbrückbare Kluft zwischen der theoretischen

und der praktischen Philosophie, oder was dem ungefähr entspricht, zwischen Wissen und Glauben, bleibt auch nach Krüger bis ans Lebensende Kants bestehen, zum großen Nachteil beider Teile. Danach wäre aber die Schöpfung im besten Fall ein Gegenstand des Glaubens im Kantischen Sinn, d. h. eines völlig irrationalen Glaubens. Daß eine solche Glaubenshaltung, selbst wenn sie der Schöpfung gegenüber da war, ein unmögliches Fundament für eine lebensformende Moral darstellt, versteht sich von selbst. Mit Bedauern wird weiter festgestellt, daß wir die eigentlich metaphysischen Gegenstände, wie Gott, Seele, Unsterblichkeit, nur in Form eines Postulates, aber nicht mit eigentlicher, wirklicher Erkenntnis erfassen können. Was ist aber das für ein Metaphysik? Bei einem solchen Gegensatz zur These, Kants Moral gründe auf der Schöpfungstatsache, wird es gut sein, eine solche Interpretation, mag sie noch so gut gemeint sein, aufzugeben.

Daß Krüger auch selbst mit seiner Lösung nicht zufrieden war, das zeigt die letzte Seite seines Werkes, wo, wie es scheint, ein Ausweg aus der Sackgasse gesucht wird. Dort wird empfohlen, vom Bedingten, das vor allem geschichtlich in allen möglichen Formen uns begegnet, auf das Unbedingte zu schließen. Aber es leuchtet ein, ein solcher Schluß kann nur auf Grund des Kausalprinzips: jedes Kontingente hat notwendig eine Ursache, wissenschaftlich befriedigend vollzogen werden. Nun aber hat Kant, was Krüger viel zuwenig beachtet, gegen das Kausalprinzip Schwierigkeiten vorgebracht, die 1931 noch kaum gelöst waren. Krüger hat vielleicht das irgendwie gefühlt, wenn er meint, man müsse noch viel mehr auf das Verhältnis von Kant zu D. Hume eingehen (188). Tatsächlich greift unser Autor mit diesem Schluß auf die alte und ewig neue Seinsmetaphysik zurück und übt so an dieser entscheidenden Seite im System Kants in bescheidener Weise Kritik. Wie diese Kritik tatsächlich und genauer zu geschehen hat und welchem Ziel Kant auf seinen vielen kritischen Wegen und Umwegen zusteuerte, das glaubt der Verfasser dieser Rezension in einer demnächst erscheinenden Arbeit über die Grundlegung der Menschenwürde durch I. Kant zu zeigen.

Abschließend darf nochmals gesagt werden, daß trotz unserer Kritik an dem Hauptergebnis das Werk Krügers und die feine französische Übersetzung nach 30 Jahren durchaus nicht allen Wert verlieren. Nur ein Gedanke soll noch erwogen werden. Wenn Krüger bei fast jedem Paragraphen mit dem Hinweis schließen kann, das je vorliegende Problem führe naturgemäß zur Schöpfungslehre als Fundament der Moral, so zeigt diese Tatsache, wie leicht und naheliegend es sein muß, von dieser vergänglichen Welt auf den unvergänglichen Schöpfer zu schließen. Die Integration der Welt durch die Schöpfung und den Schöpfer ergibt sich unserem Geiste wie von selbst. Nur unter dieser Voraussetzung kann man es verständlich finden, wenn diese Integration auch Kant beinahe bei jeder Gelegenheit zugeschrieben wird. Freilich ist unsere Konstatierung, daß dies ohne genügenden Grund geschehe, in gewissem Sinn eine nicht leichte Belastung Kants, der trotz aller Dringlichkeit die Konsequenz von der Schöpfung auf die Stellung des Geschöpfes nicht gezogen hat.

Josef Santeler S. J.

Rudolf Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie. 8° (XVI u. 255 S.). Freiburg 1959, Herder.

Dieses Werk ist dem ntl. Basileia-Begriff gewidmet — gedankenreich, tief und umsichtig. Es umfaßt eine eingehende Darlegung des „Königtums" Gottes im AT und im vorchristlichen Judentum, dann die „Königsherrschaft" in der Verkündigung Jesu, und zwar ihre Hauptmerkmale, die Anwesenheit der eschatologischen Gottesherrschaft im Wirken Jesu, ihr Kommen, ihr Verhältnis zur Heilsgemeinschaft; den letzten Teil bildet „Gottes Herrschaft und Reich"

in der Verkündigung des Urchristentums. Schn. versteht die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* als das Herrschen Gottes ausgeübt nach dem Ablauf der Heilsgeschichte. „Wo dieser Ausdruck (von den Lippen Jesu) fällt, und zwar durchwegs, ist das eschatologische Königtum Gottes gemeint und dürfen die Texte nicht uneschatologisch interpretiert (‚entschärft') werden" (S. 52). Das sich dennoch oft geltend machende präsentische Element wird so gedeutet, daß die Gottesherrschaft schon jetzt „mit ihm (Jesus), in ihm und durch ihn" kommt (S. 88). Schn. weist zwar unbiblische Formulierungen ab, spricht hier aber selbst unbiblisch. Denn diese Formel findet sich in den Evv nicht und bei Paulus in wesentlich anderem Sinn. Warum soll man sich übrigens in der Exegese nur an biblische Ausdrucksweisen halten dürfen? Bedeutet sie nicht das Überführen der biblischen Gedanken in die Gedanken und Sprache unserer Zeit? Es ist mir nicht bekannt, daß sich der Plato-Interpret bei der Wiedergabe des Gehalts der platonischen Schriften an die Ausdrücke Platos, der Aristoteleskommentator an die des Aristoteles gebunden erachtet. Inhaltlich gesehen scheint mir Schn. dem Gegenwartswert der Gottesherrschaft nicht ganz gerecht zu werden. Wir Katholiken brauchen uns ja nicht vor der eventuellen Folgerung zu fürchten, Gottesreich und Kirche könnten identisch sein. Der Gottesherrschaft als einer Realität muß ebenso wie jeder irdischen Herrschaft, sofern sie nicht bloßer Titel ist, ein Bereich entsprechen, wo sie sich real auswirkt. Trotz Bauer (Wb. s. v.) bedeutet nicht nur *βασιλεία*, sondern auch die *βασιλείαι τοῦ θεοῦ* in manchen ev. Texten diesen konkreten Bereich. Daß dieser, das Gottes-„Reich", noch eine veränderliche Größe ist, bis es seine Vollendung erreicht hat, bringt einen Widerspruch nur in den starr eschatologischen *βασιλεία*-Begriff. „Reich" bedeutet nicht notwendig, wie Schn. meint, etwas Festes, Unveränderliches, wohl aber etwas Konkretes, Bestimmtes und Begrenztes, wie immer sich diese Grenzen ändern mögen. Von hier aus gesehen ist es kein Abweichen vom NT, wenn man die sich verwirklichende *βασιλεία* Gottes in der greifbaren Gestalt der von Jesus vorbereiteten Kirche erkennt. Das Urchristentum, der beste Interpret der Intentionen Jesu, hat dies auch getan, indem es den ihr aus Jesu Mund überlieferten Ausdruck „Reich Gottes" auffallend zurückgestellt und um so öfter von seiner Kirche gesprochen hat. Kein Wunder. Denn die Kirche ist nicht nur bestimmt, einst als vollendete Heilsgemeinde ins Gottesreich einzuziehen (S. 158), sondern bildet als die Gemeinde des Messias das konkrete Gottesvolk auf Erden, Gottes konkretes Reich, das als solches in ihr bereits existiert und der Vollendung entgegenwächst. Wenn Schn. meint, „die Gottesherrschaft als solche" habe „keine Organisation" und durchlaufe „keine Entwicklung" (S. 162), so geht das an manchen *βασιλεία*-Stellen vorbei. Solche Überlegungen, welche sich beim Lesen von Schnackenburgs Buch einstellen, beweisen, daß es seinen Zweck erreicht, Grundlage zur Diskussion zu sein (Vorwort S. VIII). *Paul Gaechter S. J.*

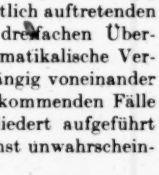
Bruno de Solages, A Greek Synopsis of the Gospels. A New Way of Solving the Synoptic Problem. English Edition translated from the French Text by J. Baissus. With a Preface by H. E. Cardinal Tisserant. 4° (1128 S.). Leyden 1959, Brill (Toulouse, Institut Catholique). Fl 45.—.

Der „neue Weg", den Mgr. de S. einschlägt, die synoptische Frage zu lösen, hat nach dem Vorwort seines Werkes eine interessante Vorgeschichte. Als Schüler von M. Levesque am Seminar von St. Sulpice gehörte de S. anfänglich zu den Vertretern der mündlichen Überlieferung zur Lösung des syn. Problems, aber unter dem Einfluß von J.-M. Lagrange wurde er davon abgebracht und zu eigenständiger Arbeit angeregt, in deren Verlauf ihm durch Kontakt mit Fachleuten der mathematischen Statistik und Kombinatorik die Anwendung dieser Methode zur Lösung des Problems zunehmend geeignet schien. Das Ergebnis seiner Arbeit liegt in dem Band vor. Es würde zu weit führen, im einzelnen die Methode und den Aufbau der „Synopse" zu erklären, was in den einleitenden

Kapiteln des Werkes durch den Herausgeber ausführlich geschieht. Im Prinzip sucht de S. durch Anwendung mathematisch-statistischer Analyse und der Kombinatorik, wie sie vor allem zur Prüfung der Abhängigkeit und des Zusammenhanges von Handschriften erprobt wurde, der gegenseitigen Beziehung der syn. Evv. nachzuspüren, und da dieses Vorgehen auf Grund bloßer Wortstatistik geschieht, erkennt de S. darin eine größtmögliche „objektive" Methode, die all die subjektiven Momente literarkritischer Hypothesen auszuschalten vermag (Buch I, Kap. 2, S. 8).

Nachdem in Buch I die mathematischen Voraussetzungen des Vorgehens dargelegt sind, wird in Buch II, dem Hauptteil der Synopse, das Material zur angestrebten Lösung erarbeitet (S. 24–1050). Das ganze syn. Gut ist nach Gruppen (dreifache, zweifache Überlieferung, Dubletten) und diese wieder in Untergruppen aufgeteilt, die nach der Wortstatistik erhoben wurden. Seite für Seite sind am Kopf jeder Seite Parallelabschnitte von ca. 20–30 Wörtern aus jedem der Syn. nebeneinandergesetzt nach Art einer Synopse. Zugrundegelegt ist der Text der Synopse von Lagrange. Größere Sinneinheiten werden jeweils zu einem kleinen Abschnitt zusammengefaßt, für den die Ergebnisse des statistischen Vergleiches in der Zählung der Wörter und dem entsprechend errechneten Prozentsatz an identischen, äquivalenten, synonymen, analogen und nicht weiter bedeutungsvollen Füllwörtern immer am Beginn des Abschnittes in einer eigenen Tabelle übersichtlich zusammengestellt sind. In einer zweiten Reihe sind für den am Kopf einer jeden Seite stehenden Textabschnitt zuerst die allen drei Syn. gemeinsamen (identischen) Wörter aufgezählt, dann in drei Feldern die für je zwei miteinander verglichene Syn. identischen und äquivalenten Wörter. Diese Tabelle bildet die statistische Grundlage zur Lösung der syn. Frage durch de S. In einer dritten Reihe sind weiterhin die verschiedenen Kombinationen von je zwei Synoptikern in dem untersuchten Abschnitt auf identische, äquivalente usw. Wörter geprüft, wodurch eine analytisch eingehende und differenzierte Grundlage zu weiterer gründlicher literarkritischer Bearbeitung der syn. Evv. geboten werden soll, die aber in diesem Band nicht geleistet wird. In ähnlicher Weise werden die zweifache Überlieferung (X = Q, und andere Untergruppen) und die Dubletten statistisch analysiert, wobei sich einige Textgruppen in das System der Analyse nicht richtig einordnen lassen, z. B. „Frusta", „Textus oretenus traditi" und „tenuiter paralleli" (vgl. weiter unten dazu!). Als Überraschungsergebnis zeigt sich dem Bearbeiter bei der Auswertung der statistischen Ergebnisse, daß „Feld 3" der Statistik in der dreifachen Überlieferung (d. i. Vergleich von Mt + Lk mit Mk) fast durchwegs leer bleibt. Daraus zieht er den Schluß, daß Mt und Lk in der dreifachen Überlieferung unabhängig von Mk keine direkte literarische Beziehung hatten. Die gelegentlich auftretenden kleinen Reste von Übereinstimmungen der beiden in der dreifachen Überlieferung gegen Mk werden als rein „statistische" und „grammatikalische Verbesserungen gedeutet, die von Mt und Lk spontan und unabhängig voneinander an der Mk-Vorlage vorgenommen worden seien. Die in Frage kommenden Fälle dieser jeweiligen Revision der beiden sind in Gruppen gegliedert aufgeführt (S. 1055–65), wobei m. E. diese Annahme und Erklärung höchst unwahrscheinlich und sachlich ungenügend ist.

Aus den nach den Regeln der Kombinatorik erstellten Möglichkeiten der gegenseitigen Abhängigkeit von drei Texten (43 = 63; vgl. S. 8–21) werden nun auf Grund der Ergebnisse der wortstatistischen Analyse, vor allem mit Hilfe der Dubletten, alle Kombinationsschemata bis auf eines ausgeschlossen (Buch III: Lösung des syn. Problems, S. 1051–84). Als einzig mögliches Diagramm des Zusammenhanges der Syn. bleibt demnach die Kombination: (S. 1085), wodurch die Lösung des syn. Problems gegeben ist.



In einem zweiten, unabhängigen Vorgang untersucht de S. nun die Reihenfolge der Perikopen in den einzelnen Syn., was durch Ausschalten aller nicht möglichen Kombinationen ebenfalls zum selben Ergebnis führt (Buch IV, S. 1088–1117). Nach dem oben gegebenen, als einzig übriggebliebenen Diagramm seien nun alle faktisch vorkommenden Gegebenheiten der Mischung und der Beziehungen der syn. Texte erklärbar. Demnach erprobt sich an der Wirklichkeit der syn. Textform die Richtigkeit der statistisch-analytischen und kombinatorischen Erstellung und Bearbeitung der syn. Tabellen und der ihr zugrundeliegenden Methode.

Abgesehen von der Anwendbarkeit der mathematisch-statistischen Methode auf das speziell gelagerte Problem des Zusammenhanges der syn. Evv., was zu beurteilen Fachleuten überlassen bleiben muß, melden sich doch verschiedene Bedenken gegen die in vorliegendem Werk angewandte Methode und ihre Durchführung an, sosehr die ungeheure Mühe und der aufgewandte Scharfsinn und Fleiß zu betonen sind. Auf einiges soll kurz hingewiesen werden.

Mit Recht führt de S. im Vorwort gegen allfällige Vorwürfe der Gefahr, daß die Tätigkeit des Geistes zugunsten der „Mechanik" in der Anwendung der statistischen Methode ausgeschlossen werde (S. 3), an, daß bei aller angewandten Mathematik es zuerst Aufgabe des menschlichen Geistes sei, die „Data zu setzen", d. h. das Problem in die Form einer „Gleichung" zu bringen; weiters müssen die erzielten Ergebnisse in der Diskussion richtig ausgewertet werden. Zum „Ansetzen der Gleichung" scheint im vorliegenden Fall die Frage berechtigt, warum von vornherein und als selbstverständlich angenommen und methodisch so vorgegangen wird, als ob die drei syn. Evv. nur in einem Verhältnis direkter literarischer Abhängigkeit stehen könnten (vgl. S. 6). Die klassische Form der Zweiquellentheorie, die diese Voraussetzung als unbestreitbare These ansetzte, ist heute schon sehr erschüttert. E. Fascher z. B. spricht davon, daß die Logienquelle überhaupt „keine feste Quelle im literarischen Sinne" ist, sondern „eine wachsende Traditionsschicht, die nur hypothetisch rekonstruierbar ist" (Textgeschichte als hermeneutisches Problem, 1953, S. 76; vgl. St. Petrie, „Q" is only what you make it: NT 3 (1959) 28–33; Th. R. Rosché, The Words of Jesus and the Future of the „Q" Hypothesis: JBL 79 (1960) 210–20; O. E. Evans, Synoptic Criticism since Streeter: ET 72 (1961) 295–99, um nur einige kritische Stimmen der allerneuesten Forschung zu erwähnen). Nun beruht das ganze methodische Vorgehen der Erstellung der synoptischen Tabellen und ihrer Auswertung auf dieser indiskutabel und stillschweigend gemachten Annahme, die „Maschine wird damit gefüttert" — das Endergebnis entspricht mithin auch dem, was am Beginn in den Mechanismus hineingesteckt wurde. Wo dies aber nicht der Fall ist — es wurden einige Textgruppen bereits erwähnt, die in das System nicht ganz hineinpaßten — werden diese das Endergebnis störenden Partien, die durch das Schema der direkten literarischen Abhängigkeit der Syn. nicht erfaßbar sind, als „odds and ends" erklärt (S. 1106; 1110), die „der Erstellung einer fortlaufenden Ordnung der Perikopenabfolge hinderlich sind" (S. 1110), ohne daß weiter darauf eingegangen und eine genügende Begründung dafür gegeben wird. Dazu zählen Paralleltexte der Syn., die als „Frusta" (S. 746–69), „oretenus traditi" (S. 770–82) und „tenuiter paralleli" (S. 783–91) bezeichnet werden und für die de S. innerhalb seines synoptischen Systems offensichtlich keinen richtigen Platz und keine genügende Erklärung fand.

Dazu kommt als weiteres Bedenken, daß die mit größter Mühewaltung erarbeiteten Tabellen zwar die in allen drei oder in je zwei Syn. identischen usw. Wörter erfassen, die allein für die Lösung der syn. Problems herangezogen werden. Doch bleiben bei diesem Vorgehen eine ganze Reihe von Komponenten unberücksichtigt, die m. E. ebenso wesentlich mitbestimmend sind für die

Eigenart des Gesamtkomplexes der syn. Frage. Auf die Wortordnung im einzelnen zu achten, glaubt de S. z. B. überhaupt verzichten zu können, da sie ohne Bedeutung für das syn. Problem sei (S. 1086). Ganz kurz sei weiters verwiesen auf Elemente wie Stichwortkomposition, Klangähnlichkeit, Parallelausdrücke, Auslassungen, Umstellungen der Wortfolge in Paralleltexten innerhalb kleiner Sinnabschnitte, die durch keine geplante Redaktionsarbeit und direkte literarische Abhängigkeit entstanden sein können (vgl. dazu die Ausführungen von P. Gaechter, Summa Introductionis in N.T., Innsbruck-Leipzig 1938, S. 123–55), sondern ihre Erklärung einzig in der der gedächtnismäßigen Überlieferung eigenen Art und Weise zu behalten, zu reproduzieren, zu verändern, auszulassen, zu kombinieren, nach Klangähnlichkeit wiederzugeben, umzustellen usw. finden, die nach keinen logischen Gesetzen geregelt und erfaßbar ist. Dabei ist Abhängigkeit von indirekten schriftlichen Quellen, die auf vorsynoptischen Stufen der Überlieferungsbildung als Gedächtnishilfen vorlagen und aufeinander gewirkt haben mögen, in keiner Weise ausgeschlossen, im Gegenteil, die weitgehende Übereinstimmung der Synoptiker vermag durch diese Hypothese leicht verständlich gemacht zu werden (vgl. dazu X. Léon-Dufour in: Introduction à la Bible II, Tournai 1959, S. 260–295). Auf keinen Fall kann gesagt werden, daß „the ressemblances constitute the whole of the synoptic phenomena" (S. 1085), weil damit einfach wesentliche Momente des syn. Problems übergangen werden. Wenn demnach m. E. die statistische Methode, angewandt auf die syn. Evv. wie in vorliegendem Werk, in keiner Weise die Mk-Priorität und die gesonderte direkte Abhängigkeit des Mt und Lk von Mk zu erweisen vermag, im Gegenteil sehr bedenkliche Lücken offen bleiben und manche Fragezeichen dazuzusetzen sind, so ist die Arbeit der Erstellung der bis ins einzelnste gehenden syn. Vergleichstabellen doch ein sehr wertvoller Behelf für jeden Fachmann, der sich mit der je besonderen Art der Zusammenhänge und Beziehungen in irgendeinem Abschnitt der drei Synoptiker vertraut machen will.

Josef Sint S. J.

NEUERSCHEINUNGEN

Neues Testament

Die Heilige Schrift des Neuen Bundes, übersetzt und erklärt von Alexander Zwettler. Subventionierte Schulausgabe. 8° (640 S., 14 photogr. Aufnahmen und eine Karte der Paulusreisen). Wien-Linz 1960, Veritas. — Eine neue Übersetzung des NT unter den vielen schon existierenden bedeutet ein Wagnis, und man muß gestehen, es ist gelungen. Einmal zeichnet sich diese neue Übersetzung aus durch ein flüssiges Deutsch, worin es alle früheren Übersetzungen übertreffen dürfte, und durch ein idiomatisches Deutsch, das natürlich klingt und sich nirgends störend zwischen den Urtext und den Leser schiebt. Dies bei gedanklicher Korrektheit zu erzielen ist bei den Evangelien und der Apg nicht so schwierig. Aber nach Stichproben zu urteilen, hält die Übersetzung Zwettlers auch dem Prüfstein gegenüber, will sagen, bei den Paulusbriefen stand. Hier behilft sich der Übersetzer, aber in sehr beschränkter Weise, mit eingeklammerten Zusätzen zum Text und gelegentlich mit Wörtern, welche über den Text hinausgehen. Das geschieht aber offensichtlich aus dem Grundsatz, daß eine gute Übersetzung in erster Linie dem Sinn des Originals, nicht dessen Wörtlichkeit dienen soll. Ich halte diese neue Übersetzung für die beste, die ich kenne. Für praktische Schulzwecke ist ihr eine mehrseitige Übersicht über die vier Evv, ein Personenregister, ein theologischer Wegweiser, Zeittafeln, ein Register der geographischen Namen, eine Übersicht über die an Sonn- und Festtagen verwendeten Perikopen und 15 Kartenskizzen sowie die etwas pilgerhaft ausgewählten photographischen Aufnahmen beigegeben. Der Satz des Schrifttextes und der Anmerkungen ist sehr deutlich, auch die rot gedruckten Kapitel- und Perikopenüberschriften tragen zum angenehmen Schriftbild bei. *P. Gaechter S.J.*

Franz Michel Willam, Das Leben Jesu im Land und Volke Israel. Zweiter Band. 8° (390 S. mit 25 Bildern auf 16 Bildseiten). Freiburg 1961, Herder. — Willam ist zu bekannt als volkstümlicher, die evangelischen Berichte nicht nur aus ihrer palästinischen Umgebung, sondern auch aus ihrer Geistigkeit heraus deutender Erklärer, als daß darüber noch viele Worte zu verlieren wären. Der vorliegende Band ist jenen Partien gewidmet, welche im früher erschienenen und in mehreren Auflagen verbreiteten Band nicht enthalten sind, mit besonderer Berücksichtigung der Funde von Qumran. Es ist sehr zu bedauern, daß sich der Verlag nicht dazu verstand, die beiden Bände als einheitliches Werk erscheinen zu lassen, mindestens dem vorliegenden „zweiten" ein Gesamtregister der behandelten Partien beizugeben. Wie soll der Benützer wissen, zu welchem Band er greifen muß, wenn er Willams Deutung einer bestimmten Perikope sucht? Könnte diesem wesentlichen Mangel nicht noch dadurch irgendwie abgeholfen werden, daß ein solches Register wenigstens nachträglich gedruckt und dem „zweiten" Band beigegeben würde? Nur so kann dieser Band den Erfolg des früheren erreichen. *G.*

Ethelbert Stauffer, Die Botschaft Jesu. Damals und heute (Dalp-Taschenbücher, Band 333). 8° (215 S.). Bern-München 1959, Francke. sFr 3.80. — Mit der gleichen Sach- und Literaturkenntnis, mit ebensolcher methodischer Gewandtheit und sprachlicher Brillianz wie in den bereits veröffentlichten zwei Jesus-Bändchen (Jesus. Gestalt und Geschichte, Jerusalem und Rom, DTB 331/2, Bern 1957) legt St. in diesem Bändchen den wichtigsten Ausschnitt aus der Lehre Jesu, die „Botschaft von der neuen Moral" vor (S. 11). In den zwölf Abschnitten sucht der Verf. — immer wieder auf den Hintergrund der Gegenwartsprobleme gestellt und mit ihnen konfrontiert — die „jesuanische" Urbotschaft aus den Evangelien herauszuarbeiten, die in den neutestamentlichen

Quellen sehr bald nach Jesus (im Kreis der Matthäusschule und durch die paulinische und johanneische Umprägung der Verkündigung Jesu) eine „Rejudaisierung" erfahren habe und nur reduziert und in arger Entstellung im NT überliefert sei. Der Vergleich des NT mit den Qumranschriften und deren wachsender Einfluß auf die Gestaltung der neutestamentlichen Schriften ist für St. Kriterium und Instrument, um die reine Moral Jesu herauszukristallisieren. Danach ergibt sich eine Moral ohne Gehorsam, ohne Gesetz, ohne Extrafrömmigkeit, auf das Gebot der Nächstenliebe und die „Goldene Regel" sich konzentrierend, eine Arbeits- und Notgemeinschaft fordernd und bildend, Kampf gegen die Armut in ihrem Programm usw. So erfreulich manche Ansätze der Jesusforschung St.s als Historikers erscheinen, um die Einmaligkeit und Einzigartigkeit der Gestalt Jesu auf positiv-kritischem Weg neu erstehen zu lassen, so bedauerlich ist das Verfahren, das er in der Zeichnung der sittlichen Botschaft Jesu eingeschlagen hat. Ohne auf Einzelheiten einzugehen: die Grundtendenz des Büchleins bedeutet einen Rückfall um ein halbes Jahrhundert in den Geist der liberalen Jesusforschung, gegen die und aus deren Versagen sich schon die dialektische Theologie erhoben hatte. A. v. Harnacks Ideen vom „gütigen Vatergott Jesu" und der „Liebe zu den Brüdern als Kern" der Botschaft Jesu erfahren in St.s Werk eine Renaissance (vgl. S. 41. 63. 76. 84f. 119. 134 u. ö.). Ist mit Jesu Botschaft von der „Menschlichkeit", „Ritterlichkeit", „Verantwortlichkeit" usw. wirklich alles gesagt? Diese Vereinfachung der „jesuanischen" Botschaft ist Ergebnis eines künstlichen Scheidungsprozesses, der zu einer Art Retorten-Moral führt. Der tiefere Grund für dieses Mißlingen scheint darin zu liegen, daß St. als Religionshistoriker die Botschaft Jesu auf die Ebene der Moralbotschaften in der Geschichte der Religionen der Menschheit nivelliert, mag es auch die höchste Ebene sein. Würde er die positiven Ansätze seiner geschichtlichen Leben-Jesu-Forschung verfolgen und sie konsequent ausbauen für das Erfassen auch der sittlichen Botschaft Jesu, müßte das Ergebnis in ganz anderer Weise ihre Einmaligkeit und Tiefe hervortreten lassen. Trotzdem gibt St.s Bändchen durch seine sehr reichhaltige Materialverarbeitung und die originelle Problemstellung in vielen Einzelfragen nicht nur dem Fachmann viel Anregung, sondern es wird auch für den Leser ein Aufruf sein, die tiefe Verantwortung eines jeden Christen bewußter zu erkennen. *J. Sint S.J.*

Wolfgang Trilling, Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums (Erfurter Theologische Studien 7). 8° (XX u. 210 S.). Leipzig 1959, St. Benno-Verlag. — Die in diesem Buch enthaltenen Studien gruppieren sich um die Sonderanschauung des Mt-Ev von der empirischen Kirche seiner Umgebung als dem wahren Israel, das an die Stelle des verworfenen atl. Israel getreten ist; und zwar ist dies nicht nur die Auffassung des Evangelisten, sondern seiner Kirche. Daher die umfassende Anlage: I. Die Krisis Israels, II. das wahre Israel, III. die Tora des wahren Israel. Im einzelnen Teil bringt der Verf. jeweils die Exegese der einen oder andern Stelle und fügt darüber hinausgreifende thematische Ausführungen hinzu. Als Einleitung zum Ganzen dient eine ausführliche Auslegung von Mt 28, 16—20. Es ist erfreulich, daß mit diesem Buch auch katholischerseits begonnen wird, dem stark in Mißkredit gekommenen Mt-Ev den ihm gebührenden Platz zurückzugeben. Der Verf. bekundet nicht nur eine gründliche Kenntnis der neueren Literatur, sondern auch große Vertrautheit mit den modernen exegetischen Beweisarten und Geschick in ihrer Anwendung. Der frische Stil und die Vielfalt der Gedanken machen manche Ausführungen recht interessant. Daß sich eine gewisse Neigung zu überspitzten Urteilen verrät (z. B. ist Israel „radikal" verworfen; Mk 6, 51f wird in Mt 14, 32f „ins Gegenteil" verkehrt) geht auf Kosten der weitverbreiteten unsauberen Ausdrucksweise in der neueren Fachliteratur, die z. T. herkommt von der Tendenz, Mt in größtmöglichen Gegensatz zu den andern Evv zu setzen. Tr. klagt,

daß es an Vorstudien zu seinem Thema fehlt. In der Tat bieten die Untersuchungen über die paar Einzeltexte, mit denen er seine Hauptteile einleitet, dafür keinen vollen Ersatz. Die Abgrenzung dessen, was in Mt überkommene Tradition, was umgebildeter Stoff ist, ferner was man als Ausdruck seiner persönlichen Auffassung oder als Niederschlag der Anschauung seiner Kirche betrachten muß, ist in den meisten Einzelheiten sehr problematisch, so daß man zweifeln muß, ob sich das von Tr. in Angriff genommene Thema heute schon bearbeiten läßt. Es ist nicht verwunderlich, wenn er überall nur Fragmente bietet, deren Tragkraft zu allgemeinen Folgerungen nicht ausreicht. Was er vorlegt, sind wirklich nur Studien und Beiträge zum großen Thema, das er sich gestellt und dem Aufbau nach als Ganzes behandelt hat. *P. Gaechter S. J.*

Josef Pfammatter, Die Kirche als Bau. Eine exegetisch-theologische Studie zur Ekklesiologie der Paulusbriefe (Analecta Gregoriana 110; Series Facultatis Theologicae: sectio B, n. 33). 8° (XIX u. 196 S.). Rom 1960, Gregoriana. — Im ersten größeren Teil kommen alle Bautermini der Paulusbriefe zur Behandlung. Man erhält Einblick in die besonderen Probleme der einzelnen Stellen und wird im allgemeinen den klaren Beurteilungen Pf.s gern zustimmen. Jedoch wird in Gal 1, 18 im Hinblick auf *νόμῳ ἀπέθανον* in v. 19 nicht nur eine Scheidewand, wie sie die Speisegesetze darstellen, sondern die Tora selbst gemeint sein. In Gal 6, 10 (*οἰκεῖοι* als Haus, Familie) ist vielleicht doch eher an hb. *beth* als geistigen Hintergrund, nicht an den griechischen Sprachgebrauch zu denken. Zu S. 36: Ich möchte die Heiligkeit der Gemeinde nicht als „etwas ganz Neues" neben die Zugehörigkeit zu Gott stellen, denn Heiligkeit ist Verbundensein mit Gott in all seinen Graden der Intensität, und vice versa. Eph 2, 20 (S. 86—96) wird so gedeutet: die Apostel sind die Zwölf, nach ihrer Sendung (= Apostel) und ihrem Charisma (= Propheten) genannt, wodurch sich die Verbindung der beiden Ausdrücke unter dem gleichen Artikel erklärt. Diese Deutung ist ansprechend, setzt aber voraus, daß „Apostel" im Eph, anders als in den übrigen Paulusbriefen, von den Zwölfen gebraucht wird; woher dieser sprachliche Unterschied? In Eph 2, 22 (S. 104) wäre zu *ἐν πνεύματι* das parallel verwendete *ἐν ἀγάπῃ* Eph 4, 16 (gleiche Stellung und gleiche Funktion) mit Nutzen verglichen worden. Den Besprechungen der einzelnen Stellen fügt Pf. einen Exkurs über *θεμέλιος* und *ἀκρογωνιαῖος* (S. 140—151) und einen zweiten über die Herkunft der paulinischen Baubilder hinzu; die Qumran-Schriften lehren, daß sich Paulus meistens palästinischer Worte und Begriffe bedient. — Der kürzere zweite Teil der Studie hebt die theologischen Ergebnisse der Bauallegoristik heraus. Pf. bleibt sich indessen bewußt, daß die Bautermini des Paulus kein geschlossenes Gedankengefüge im Sinn einer Bau-Theologie ergeben. Trotzdem ergeben sie, soweit ihre Übereinstimmung reicht, interessante, unwiderlegliche Bestätigungen für die Existenz des Amtes in der Urkirche, für die Existenz von „Klerus" und „Laien" (S. 180f), für die Festigkeit der Kirche unbeschadet ihrer steten dynamischen Neugestaltung (S. 183—88), für ihre Heiligkeit und Katholizität. Diese Skizze des ertragreichen Buches möchte deutlich machen, daß Pf. ein wertvolles Hilfsmittel für die Paulusexegese und für die Apologetik geschaffen hat. *G.*

Pius Sciascia O.F.M., Lapis reprobatus (Studia Antoniana 13). 8° (XII u. 130 S.). Rom 1959, Pont. Athenaeum Antonianum. — Die vorliegende Dissertation ist in einem manchmal so bedenklichen Latein geschrieben, daß man im Zweifel darüber ist, was der Verf. eigentlich sagen will. Auf jeden Fall sammelt er alle auf Christus bezüglichen Stein-Stellen des AT und NT, stellt sie zusammen und erzielt so, wie das heute so Mode ist, eine Art Stein-Theologie. Der *lapis reprobatus* ist Christus, insofern ihn das Volk der Juden als Messias verworfen hat. Analog zu dem von Isaias immer wieder getadelten Volk Israel zerbrach

es an Jesus. Daneben ist Jesus der durch Leiden bewährte „Stein" (*'eben bohan*), als solcher der „Eckstein" des Gottesreiches in der kombinierten Funktion als Ecke des Fundamentes und als Schlußstein im Gewölbe. Auf jeden Fall findet der Leser nützliche Hinweise auf Spezialstudien über den Eckstein, darunter öfter auch auf „Bertil G.", wofür B.(ertil) Gärtner vorzuziehen wäre. *G.*

Franz Obrist, Echtheitsfragen und Deutung der Primatsstelle Mt 16, 18f in der deutschen protestantischen Theologie der letzten dreißig Jahre (Neutest. Abh. XXI, 3/4). 8° (XVI u. 203 S.). Münster 1961, Aschendorff. — Diese römische Dissertation ist für unsere auf ein Konzil zusteuernde Zeit von erheblichem Interesse. Über 90 protestantische (und 70 katholische) Autoren kommen in gut gegliederten Themenstellungen zu Wort. Und zwar werden dem Leser nicht nur ihre Ansichten, sondern auch deren Ausgangspunkt und die Zusammenhänge der einzelnen Gedankengänge geboten. Die erfreulich klaren Darlegungen werden von treffenden, kurzen kritischen Bemerkungen begleitet; bisweilen aber sind sie ausführlicher und folgen als selbständige Glieder in der Kette der Unterthemen. Wer überhaupt am Gegenstand des Buches interessiert ist, wird es mit Spannung lesen. Die erstaunliche Vielfalt der angeführten Ideen spricht ür den Reichtum an Lehrgehalt der Petrusstelle. Ausgenommen sind natürlich jene Ideen, welche jeder Fundierung entbehren und einzig dem Zweck dienen, der Schlußfolgerung zu entgehen, Petrus müsse nach Jesu Willen bis heute einen Nachfolger im Amte haben. Interessanterweise behindert die Furcht vor dieser Folgerung den protestantischen Exegeten viel mehr daran, Mt 16, 18f *sine ira et studio* zu deuten, als den katholischen die Überzeugung von der gottgewollten Nachfolgerschaft des Petrus. Denn diese Überzeugung findet zwar in Mt 16, 18f eine willkommene Stütze, beruht aber nicht auf dieser Stelle, sondern auf der Tradition, und dieser widerspricht die Petrusstelle nicht. Daher erfreut sich der katholische Exeget hier größerer Freiheit als sein protestantischer Kollege. Obrists Buch liegt in der Linie des verdienstvollen Werkes von Olaf Linton, Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung (Uppsala 1931). Wie Linton, hat auch Obrist nicht nur dem Neutestamentler und dem Apologeten, sondern auch allen denen einen hervorragenden Dienst erwiesen, welche sich der Seelsorge der Gebildeten widmen. *G.*

Oscar Cullmann, Petrus. Jünger — Apostel — Märtyrer. 2., umgearbeitete und erweiterte Auflage. 8° (287 S.). Zürich 1960, Zwingli-Verlag. DM 24.—. — Abgesehen von unwesentlichen Änderungen — eine der bedeutsameren ist die Einbeziehung von Jo 6, 66 in eine Dreieckbeziehung mit Mt 16, 17ff und Lk 22, 31ft, aus welcher sich das Letzte Abendmahl als historischer Ort von Mt 16, 17ff erweisen soll (S. 213) — sind alle früheren Argumente und Folgerungen die gleichen wie in der ersten Auflage von 1952; vgl. meine Ausstellungen in dieser Zeitschrift 75 (1953) 331—337. Für eine Auseinandersetzung mit den Kritikern der ersten Auflage wird auf eine kommende neue Schrift verwiesen. *G.*

Friedrich-Wilhelm Eltester, Eikon im Neuen Testament (Beihefte zur ZNTW 23). 8° (XVI u. 166 S.). Berlin 1958, Töpelmann. — Das Buch verfolgt den Zweck, zu erkunden, aus welchen Hintergründen jene Ausdrücke der Paulusbriefe erwachsen sind, welche Christus und den Menschen als Eikon Gottes bzw. als Eikon Christi bezeichnen. Nachdem E. zuerst den Wortgebrauch im allgemeinen untersucht und gefunden hat, daß sich das NT darin dem außerbiblischen Wortgebrauch anfügt, untersucht er ins einzelne gehend die kosmologische und anthropologische Bedeutung von Eikon außerhalb des NT, bei Plato, Philo, Plutarch, Numenius, in den Hermetica und bei Plotin. Der Verf. überrascht durch die saubere Art der Behandlung, indem er Verschiedenheiten hervorhebt und der Versuchung solcher Studien widersteht, möglichst oft den gleichen Nenner aufzuzeigen. Das gilt auch vom anschließenden Teil, in dem er die Geschichte dieser

Bedeutung von Eikon untersucht. Die vielfältigen Ergebnisse werden jeweils in klaren Formulierungen hervorgehoben und erleichtern das Kontrollieren seiner Forschung. Im letzten Teil prüft der Verf. die paulinischen Stellen im Licht seiner vorausgehenden Ergebnisse. Auch hier berührt seine Umsicht angenehm. Auch wo sich Berührungspunkte und Abhängigkeit feststellen lassen, verkennt er nicht, was dem Paulus eigen ist. Als Beispiel sei sein Resultat über 2 Kor 4, 4 und Kol 1, 15 genannt, wo Christus als Eikon Gottes erscheint: „Als Ergebnis stellen wir fest, daß die Bezeichnung Christi als Eikon Gottes vermutlich auf das hellenistische Christentum zurückgeht, das vor Paulus diese Bezeichnung, die es im hellenistischen Judentum für den ‚Logos' vorfand, auf Christus übertrug. Die ursprünglich kosmische Vorstellung, die Col 1, 15 und Hbr 1, 3 sichtbar wird, tritt bei Paulus zurück zugunsten des Offenbarungsgedankens. Johannes endlich verzichtet auf den kosmologisch vorbelasteten Begriff Eikon" (S. 152). E. hat uns hier eine mustergültige und zuverlässige Studie geschenkt. *G.*

Siegfried Wibbing, Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte (Beihefte zur ZNTW 25). 8° (XVI u. 127 S.). Berlin 1959, Töpelmann. — W. gibt zuerst eine Übersicht über das Vorkommen der Tugend- und Lasterkataloge in der Umwelt des NT, dann in den Qumran-Schriften mit ihrer Grundlage in der „dualistischen Anthropologie" (S. 62—76), und schließt daran die Besprechung der ntl. Kataloge. Über die bekannte Studie von Vögtle hinaus hebt W. den Zusammenhang mit den spätjüdischen Schriften heraus, ihre Verbindung mit der Zwei-Wege-Lehre, ihre dualistische Verklammerung bei Paulus und ihr Verhältnis zu Tat und Gesinnung. Hervorgehoben sei der Abschnitt über 1QS IV (S. 44—61), und die beiden Tabellen S. 92—94 (Laster) und S. 104 bis 106 (Tugenden). Die aufgezeigten Verbindungslinien zwischen 1QS, LXX und NT mit ihren Interpretationen sind besonders für die Form und den Inhalt der paulinischen Kataloge bedeutsam. W.s Arbeit bedeutet einen Schritt vorwärts in unserer Kenntnis der ntl. Tugend- und Lasterkataloge. Das Verhältnis von Tat und Gesinnung verträgt eine ausführlichere Darlegung. *G.*

C. K. Barrett, Die Umwelt des Neuen Testaments. Ausgewählte Quellen (Wissenschaftliche Untersuchungen zum NT 4). Hrsg. und übersetzt von Carsten Colpe. 8° (XII und 290 S.). Tübingen 1959, Mohr. Leinen DM 20.—. — Angeregt durch P. Fiebigs kleines Buch „Die Umwelt des NT. Religionsgeschichtliche und geschichtliche Texte, in deutscher Übersetzung und mit Anmerkungen versehen, zum Verständnis des NT dargeboten" (Göttingen 1926), hat sich B. der mühevollen Arbeit unterzogen, nach eigenem Plan vorliegende Auswahl von Quellentexten aus der antiken Umwelt des NT zusammenzustellen und herauszugeben. Die 13 Kapitel umfassen die wesentlichen Interessenbereiche zum Verständnis des NT, wie z. B. Geschichte des römischen und des jüdischen Volkes, Inschriften und Papyri, Texte zur Illustration der einflußreichsten Philosophenschulen und der Mysterienreligionen, der rabbinischen Literatur und Theologie, der Apokalyptik, sowie auch der neuesten Funde von Qumran über das jüdische Sektenwesen zur Zeit Jesu. Der Sammlung geht ein kurzer Überblick über die Quellen und ihre kritischen Ausgaben und Übersetzungen voran. Ebenso sind den einzelnen Kapiteln noch weitere Hinweise auf Literatur und sachliche Erklärungen beigefügt, so daß dadurch der Theologe und sachlich Interessierte nicht nur diese sonst schwer greifbaren Quellentexte leicht zur Hand hat, sondern sich auch noch weiter informieren kann, durch welche Hilfsmittel er tieferen und unmittelbaren Einblick aus erster Hand in die Verhältnisse der Welt erhält, in der Jesus lebte und aus der die Schriften des NT erwachsen sind. — Im Vorwort sagt der Herausgeber, daß er sich „nur zu gut bewußt ist, daß zahlreiche Lücken blieben und bleiben mußten", was sich aus der Eigenart

des Werkes und dem beschränkten Raum von selbst versteht. Jedoch muß zur Rechtfertigung des Herausgebers gesagt werden, daß die Mühe der Auswahl nicht umsonst war. Das besondere Verdienst des Übersetzers und Bearbeiters der deutschen Ausgabe ist es, die Textausgaben und Literaturhinweise auf die im deutschen Sprachraum gebräuchliche Literatur umgearbeitet zu haben.

J. Sint S. J.

Johann Maier, Die Texte vom Toten Meer. Bd. I: Übersetzung; Bd. II: Anmerkungen. 8° (190 u. 232 S.). München-Basel 1960, Reinhardt. DM 24.—. — Auf Vorschlag von Prof. K. Schubert übernahm J. Maier, Assistent an der evang.-theol. Fakultät der Universität Wien, die Bearbeitung der vorliegenden ersten deutschen Gesamtübersetzung der Schriften von Qumran, zu deren Veröffentlichung sich der Reinhardt-Verlag entschlossen hatte. Der erste Band umfaßt die Übersetzung der Texte und größeren Fragmente, die in Höhle eins und vier von Qumran gefunden wurden (1 Q und 4 Q) und bisher publiziert sind. M. gibt den hebräischen Text soweit als möglich getreu in der Übersetzung wieder (im Gegensatz z. B. zu der englischen Übertragung von T. H. Gaster, die häufig eher eine freie Paraphrase ist) und sucht dabei doch auch dem deutschen Sprachempfinden gerecht zu werden, was sich besonders in der Ausdrucksweise und Rhythmik der Hymnen feststellen läßt. Der Übersetzung der einzelnen Schriften geht eine nur ganz knappe Einführung voraus, da alle einleitenden Fragen in zahlreichen Darstellungen von verschiedenen Autoren bereits behandelt sind. Den eigentlichen Wert für den Fachmann bildet der Band der Anmerkungen. M. geht bis ins Detail auf die bisherigen Übersetzungen ein (H. Bardtke, A. Dupont-Sommer, T. H. Gaster u. a.), setzt sich mit ihnen, ihren Rekonstruktionsversuchen und Deutungen kritisch auseinander und begründet dabei zugleich seine eigene Übertragung des Textes. Die zahlreichen Hinweise auf Anklänge im AT, in den Apokryphen und den übrigen Schriften von Qumran, sowie die vielen Hinweise auf die einschlägige Literatur in Fachzeitschriften lassen die fachlich-sachliche Gründlichkeit seiner Arbeit erkennen. Der ganze Anmerkungsteil ist bedeutend umfangreicher als etwa die Anmerkungen in A. Dupont-Sommers Gesamtausgabe der Qumranschriften. Literaturverzeichnis, Stellenregister und ein gutes Sachregister vervollständigen diese dankenswerte Arbeit. *S.*

Robert M. Grant u. David N. Freedman, Geheime Worte Jesu. Das Thomasevangelium. Übertragung des amerikanischen Textes von Siegfried George. Mit einem Beitrag „Das Thomasevangelium in der neuesten Forschung" von Johann B. Bauer. 8° (228 S.). Frankfurt am M. 1960, Scheffler. DM 14.80. — In sieben Kapiteln behandeln die Verf. in allgemeinverständlicher, doch auch für den Fachmann nicht uninteressanter Weise die Fragen des Zusammenhanges des Thomasevangeliums von Nag Hammadi mit den kanonischen Evangelien, mit anderen apokryphen Logia Jesu, Probleme der Umwelt, in der das Thomasevangelium enstanden ist, und der Methode und Theologie des Redaktors der Spruchsammlung. J. B. Bauer gibt in einem eigenen Abschnitt einen kurzen Überblick über den Stand der Forschung zu den Hauptproblemen, welche die Thomas-Logia aufgeben, wobei bemerkenswert ist, daß ihre Abhängigkeit von den kanonischen Evv. für sehr wahrscheinlich erachtet wird. Im Urteil über den Zusammenhang der Thomaslogia mit der Sekte der Naassener schiene mehr Zurückhaltung geboten, da doch wesentliche Elemente dieser mythologisch-gnostischen Sekte im Thomasevangelium keine Spur hinterlassen haben. — Die von Bauer erst nur leise angeführten Bedenken gegen G. Garitte's Hypothese von der Priorität des koptischen Textes, von dem der griechische der Oxyrhynchos-Logia abhängig sein soll, werden nach den neuesten Ergebnissen der Forschung sehr zu ungunsten von Garitte bestärkt (vgl. E. Haenchen, Die Botschaft des Thomasevangeliums, Berlin 1961, S. 8). — Nicht ganz einsichtig ist, warum außer der Übersetzung mit Kommentar in einem eigenen

Kapitel (X., S. 202–222) noch einmal genau dieselbe Übersetzung von H. Quecke abgedruckt wurde. Sollte der Grund darin liegen, daß der Text im Zusammenhang, nicht durch den Kommentar unterbrochen, geboten werden sollte, hätte sich das leicht — und billiger für die Herstellungskosten — durch entsprechende satztechnische Anordnung von Text und Kommentar machen lassen. — Im ganzen gibt das Buch eine gute Einführung in das Thomasevangelium, ausgewogen vor allem in der Beurteilung der Frage, was es für die Erforschung von Leben und Lehre Jesu nicht bedeutet. *S.*

Ernst Haenchen, Die Botschaft des Thomasevangeliums (Theologische Bibliothek 6). 8° (65 S.). Berlin 1961, Töpelmann. DM 7.80. — In knapper Darstellung bietet H. die Fundgeschichte, das Verhältnis des griechischen und des koptischen Textes und die verschiedenen Quellenfragen des Th.Ev. Die Übersetzung sucht Zeile für Zeile das Faksimile des koptischen Originales wiederzugeben. Hauptanliegen des Bändchens ist es, die Botschaft des Th.Ev. herauszuarbeiten, wobei H. davon ausgeht, daß die Sammlung als Ganzes eine gnostische Schrift ist. Darum ist von den rein gnostischen Logia auszugehen und dann erst das mit den Synoptikern verwandte Spruchgut zu interpretieren, um auf diese Weise auch „jene Züge zu erkennen, die sich in anderen Sprüchen unter dem synoptischen Schleier verbergen" (S. 38). Dabei ergibt sich, daß die Form der Gnosis, aus der das Th.Ev. erwuchs, aus dem synoptischen Spruchgut jeweils die brauchbaren Elemente zur Darstellung ihrer asketischen Heilslehre (ohne gnostischen Mythus, der ja auch im Ev. Veritatis völlig fehlt) schöpfte und so die Synoptiker in ihrem Sinn umformte und deutete. Die echt gnostischen Züge des Th.Ev. zeigen manche Berührungspunkte mit dem frühen Christentum, vor allem durch Vorausnahme einer Form sehr innerlichen Mönchtums, das sich innerhalb und aus der Frühkirche heraus, erst später entwickelte. Im ganzen jedoch ist auch diese Form der Gnosis eine außerchristliche Erscheinung, denn die Ideen von Erlöser und Erlösung sind radikal verschieden von jenen des NT. — Dieser Versuch der Deutung des Th.Ev. scheint sehr einleuchtend, da er die Sprüche als Einheit zu verstehen und zu interpretieren vermag. Zugleich ist auch die Antwort auf die Frage nach der Priorität der Synoptiker von selbst eindeutig gegeben. *S.*

Hans Walter Huppenbauer, Der Mensch zwischen zwei Welten (Abh. z. Theologie d. Alten und Neuen Testaments 34). 8° (132 S.). Zürich 1959, Zwingli-Verlag. sFr 18.—. — H.s Anliegen ist es nicht, dem Ursprung und der Abhängigkeit des Dualismus in den Qumranschriften nachzugehen, sondern seine Eigenart herauszuarbeiten und seine Stellung und Bedeutung im ganzen der Ideenwelt der Qumransekte zu chakterisieren. Auf Grund von eingehender Analyse der einzelnen Schriften der Höhle 1 und des Genesis-Apokryphons zeigt H., daß es sich um einen relativen, ethisch-kosmischen Dualismus handelt. Relativ, da Gott immer der atl. Schöpfer und Erbarmer ist, der einst den nur der kreatürlichen Welt angehörigen Dualismus beseitigen wird. Ethisch, da vorderstes Anliegen immer das Handeln des Menschen mit Bezug auf Gott ist. Die Ausdrucksweise ist schließlich weithin kosmisch orientiert (Reich des Lichtes, der Finsternis, oben und unten usw.), wodurch aber nur Wirkungsbereiche konkret-räumlich geschildert werden, in die der Mensch zu seiner Entscheidung hineingestellt ist, anstatt in abstrakten ethischen Begriffen zu sprechen. Hauptverdienst der Untersuchung ist es, daß klar die wesentliche Verschiedenheit der Anschauungen von Qumran von der gnostischen Anthropologie mit ihrem charakteristischen Dualismus aufgewiesen wird, der sich sachlich völlig von dem der Qumranschriften unterscheidet, was vor allem am Begriff der „Erlösung" zum Ausdruck kommt. Im Gesamt der theologischen Aussagen der Qumranleute verstärkt dieses dualistische Denken noch weiter die Herrschaftsstellung Gottes auch

über seine Gegenmächte, erweitert und vertieft den Gedanken der Erwählung zum Reich des Lichtes, das bis zum Throne Gottes hin sich erstreckt, und betont die Verantwortung des Menschen, der in die Entscheidung „zwischen zwei Welten gestellt ist. — Nicht folgerichtig erscheint, wieso H. am Schluß seiner Arbeit behaupten kann, daß die Qumranschriften „im letzten die Willensfreiheit ablehnen" (S. 119). Die Aussagen über die Willensfreiheit in den Qumrantexten sind klar und eindeutig (vgl. S. 114), nur ist darin kein systematisch spekulativer Versuch unternommen, sie in Einklang zu bringen mit den ebenso eindeutigen Aussagen über Gottes Erbarmen und Erwählung. Beide Aussagenreihen stehen unvermittelt nebeneinander als ungelöstes Geheimnis. *S.*

Origenes, Das Evangelium nach Johannes. Übersetzt und eingeführt von Rolf Gögler (Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde, N. F. hrsg. v. Hans Urs von Balthasar, IV. Bd.). 8° (407 S.). Einsiedeln 1959, Benziger. sFr 14.80. — In vorliegender Übersetzung des Johanneskommentares von Origenes bietet G. eine Auswahl aus den acht (von ursprünglich 32) noch erhaltenen Büchern und zahlreichen Fragmenten dar. Zugrundegelegt ist der Übersetzung die kritische Textausgabe von E. Preuschen (GCS, Leipzig 1903). In den 90 Seiten der „Einführung" rechtfertigt der Übersetzer die Herausgabe dieses ältesten uns erhaltenen christlichen Kommentares zu einer Schrift des NT, der den Mißbrauch des Jo-Ev durch die Gnostiker positiv zu widerlegen versucht. Die kurze Skizze der Entstehung und Eigenart der Gnosis als Hauptgefahr der jungen Kirche im 2. Jh. gibt den Hintergrund zur Würdigung dieses Werkes des Origenes, dem bisher noch zu wenig Beachtung geschenkt worden ist. Der Einfluß gnostischen (oder auch nur prägnostischen) Milieus auf die Entstehung des Jo-Ev scheint vom Herausgeber in seiner Einführung m. E. zu hoch bewertet (S. 19—22). In den weiteren Abschnitten werden die Hauptideen des Origenes-Kommentares als Kampfschrift gegen die Gnosis kurz gezeichnet. — Die Auswahl der Übersetzung beschränkt sich auf die theologisch und exegetisch bedeutungsvollen Abschnitte; Weitschweifigkeiten und literalexegetische Erklärungen, die von der heutigen Forschung längst überholt sind, werden übergangen. Vor allem der Kirchenhistoriker, der sich für die Auseinandersetzung der Frühkirche mit dem Gnostizismus interessiert, wird für die handliche Auswahlübersetzung dankbar sein, die ihm dieses Zeugnis der christlichen Tradition leicht zugänglich macht. Für den Exegeten ist der Kommentar ein Beispiel, wie Origenes seine Exegese zur Theologie erweitert und durch die Hebung des geistigen Sinnes der Hl. Schrift zur Vermittlung des Heils führen will, indem er der Begegnung des einzelnen mit dem fordernden Wort Gottes in der Schrift dient. So kann auch der Seelsorger praktischen Nutzen aus der Übersetzung ziehen; denn das letzte und tiefste Anliegen des Origenes in seiner Schriftauslegung war seelsorglich. *S.*

F.-M. Braun, Jean le Théologien et son évangile dans l'église ancienne (Études Bibliques). 4° (XVIII u. 428 S.). Paris 1959, Gabalda. fFr 3500.—. — B. gliedert sein Werk in drei große Abschnitte. Im ersten (S. 3—63) geht er der Eigenart des Jo-Ev. (Quellentheorien, literarische Struktur, Umstellungen usw.) und seiner Beziehung zu den übrigen Jo-Schriften des NT nach. An der Einheit des Autors aller ntl. Jo-Schriften festzuhalten, sind genügend Gründe sprachlicher, literarischer und inhaltlich-theologischer Art vorhanden. Die Unterschiede lassen sich durch Redaktionsarbeit verschiedener Sekretäre erklären, die dem Verfasser bei der Herausgabe der Schriften an die Hand gingen. Als chronologische Reihenfolge der Schriften nimmt B., in umsichtiger Abwägung vor allem auf theologische Gründe gestützt, an: Apokalypse; 2, 3 Jo; 1 Jo; Evangelium. — Der zweite Teil der Arbeit (S. 69—296) ist sehr in Einzelheiten gehenden Untersuchungen der Beziehungen des Jo-Ev. zur Literatur der nachapostolischen

Zeit bis zum Ende des 2. Jh. gewidmet. Die Auswertung dieser literarischen Beziehungen zusammen mit den Papyrusfunden des Jo-Ev. (P 52; P. Egerton 2 und P 66) und unter Heranziehung der Katakombenmalereien Roms aus dem 2. Jh. ergibt mit Sicherheit, daß das Jo-Ev. in den Kirchengebieten von Ägypten (Alexandria), Kleinasien und Rom schon seit Beginn des 2. Jh. hochgeschätzt war. Im Rahmen dieser Fragen kommt auch das Verhältnis des Jo zum Gnostizismus zur Sprache. Die unter den Traditionszeugen einzig von Ephräm dem Syrer vertretene und neuerdings von einigen Forschern wieder aufgenommene Hypothese von der Abfassung des Evangeliums in Syrien (Antiochien; so W. Bauer, R. Bultmann u. a.) vertritt auch B. als wahrscheinlich (S. 292f); doch scheint sie nicht genügend begründet und spricht gegen die weitaus besser belegte Überlieferung vom Ursprung des Ev. in Kleinasien (Ephesus). — Der dritte Abschnitt schließlich (S. 294—397) behandelt eingehend die Frage nach der Persönlichkeit des Autors des 4. Ev. („Liebesjünger" und Zebedäide; Verhältnis zum Täufer und zu Qumran), die Zeugnisse für seinen Aufenthalt in Kleinasien, das Problem der „zwei Johannes" bei Papias und des Johannesgrabes in Ephesus und schließt mit einer kritischen Sichtung der Überlieferungen vom Martyrium des Johannes. All die verschiedenen Fragen, die B. aufgreift, sind mit ausgewogenem Urteil und unter Benützung der fachlich einschlägigen Literatur durchbesprochen, manchmal etwas zu sehr in die Breite gezogen, was das Lesen des Buches erschwert. Eine Frage steht nach dem Durcharbeiten des Werkes vor dem Leser: Der „Theologe" Johannes, der im Titel aufscheint, erhält im Rahmen des Werkes nicht seine gebührende Würdigung. *S.*

Adolf Holl, Augustins Bergpredigtexegese. Nach seinem Frühwerk De Sermone Domini in Monte Libri duo. 8° (74 S.). Wien 1960, Herder. S 50.—. — Vorliegende Monographie untersucht im ersten Teil die textkritische Arbeit Augustins in seinem Traktat De Sermone Domini mit dem Ergebnis, daß Augustin offensichtlich Interesse für textkritische Fragen bekundete. Den Vorzug gab er der Versio Itala, greift aber in Zweifelsfällen auf den griechischen Text zurück, obwohl seine Kenntnis des Griechischen nicht hervorragend gewesen zu sein scheint. Die dem Werk zugrundeliegende Textgestalt ist vor allem die Itala, in geringerem Maß die Versio Afra; Kenntnis des Vulgatatextes durch Augustin ist zur Zeit der Abfassung dieses Frühwerkes nicht als sicher erweisbar. — Der zweite Teil der Arbeit ist der Interpretationsweise Augustins in De Sermone Domini gewidmet. Bildungsgang und geistiges Klima, in denen Augustin aufwuchs, wirken als Voraussetzungen auf seine Schriftinterpretation ein. In der konkreten Ausführung ist die Wortexegese der Bereich, in dem sich Augustins theologische Tiefe und gedankenreiche Durchdringung des Wortes der Schrift entfalten. Zur Allegorisierung greift er nur, wenn das Wort keinen guten Sinn ergibt, vermeidet aber weitgehend jede Übertreibung und wendet die Allegorie nach strengen Prinzipien der Interpretation an. Daß diese Prinzipien in diesem Werk Augustins klarer hervrotreten als in manchen anderen, hängt z. T. auch mit der Thematik der interpretierten Schriftabschnitte zusammen, da sich der Wortsinn der Bergpredigt von selbst auf den höheren heilsgeschichtlichen Sinn hin eröffnet. Die kleine aber gründliche Studie bietet einen guten Einblick in die Auslegungsarbeit Augustins, welche exegetische Genauigkeit mit theologischer Tiefe verbindet, und zugleich in den Reichtum des kleinen Werkes Augustins selbst, das kaum bekannt ist. *S.*

Hermann Josef Frede, Pelagius, der irische Paulustext, Sedulius Scottus (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 3). 8° (165 S.). Freiburg 1961. Herder. DM 22.50. — Vorliegende Untersuchung ist aus Vorarbeiten zur Edition des Epheserbriefes

in Band 24 der Beuroner Vetus Latina erwachsen und behandelt fast ausschließlich diesen Brief. Der dem Kommentar des Pelagius zu den Paulusbriefen zugrundeliegende Text wird in Auseinandersetzung und im Gegensatz zu A. Souter durch gründliche Kollation der Hss und unter Heranziehung der Vatikanischen Fragmente (Vat. lat. 10800, ed. G. Mercati) und eines Bruchstückes aus dem Stadtarchiv von Freiburg (vgl. E. A. Lowe, Codices Latini Antiquiores, VIII 1193) als Vulgatatext identifiziert, der bereits in Pelagius' Händen war, und in den wieder eine Anzahl von altlateinischen Lesarten eingedrungen sind. Der von Souter für die Bestimmung des Pelagiustextes überbewerteten Balliol-Hs (Balliol College, Oxford, 157), in der er den echten Pelagiustext erweisen zu können hoffte, scheint der Codex Dublinensis (Trinity College 52, Book of Armagh = D) verwandt. Doch handelt es sich bei D um eine mehr altlateinische Textgestalt, die aus Gallien stammt und nur relativ wenig Vulgata-Lesarten überliefert, aber dem am meisten durch altlateinische Varianten infizierten Ballioltext des Pelagius ferner steht als dieser der Vulgata. Im Collectaneum in Apostolum, einem katenenartigen Handkommentar zu den Paulinen, benützt Sedulius Scottus den Pelagiuskommentar, jedoch ist sein Paulustext in keiner Weise mit dem des Pelagius verwandt, sondern ein selbständiger Zeuge des irischen Textes. Der Verf. geht allen textkritischen und textgeschichtlichen Fragen mit methodischer Gründlichkeit nach, sucht ausgewogen zu beurteilen und leistet dadurch einen interessanten Beitrag zur Erhellung der Geschichte des Vulgatatextes der Paulusbriefe. Die vor allem für den Text des Epheserbriefes erarbeiteten Ergebnisse dürften nach seiner Meinung für alle Paulinen (außer Hebr) zutreffen. Im Rahmen der Arbeit wird der Text des Epheserbriefes nach dem Pelagiuskommentar in neuer kritischer Rezension veröffentlicht, das Collectaneum des Sedulius zu Eph mußte nach den Hss völlig neu bearbeitet werden und der Prolog dazu ist zum erstenmal herausgegeben. *S.*

Josef A. Sint S. J., Pseudonymität im Altertum. Ihre Formen und ihre Gründe (Commentationes Aenipontanae XV). 8° (166 S.). Innsbruck 1960, Wagner. S 130.—. — Bei Behandlung von Echtheitsfragen der Schriften des NT wird häufig auf Pseudonymität als „allgemeinen literarischen Brauch" im Altertum verwiesen. Daß es sich bei dem Phänomen pseudonymer Verfasserschaft um eine sehr komplexe, vielschichtige Gegebenheit handelt, ist meist nicht gesehen oder zumindest nicht beachtet. Zwei kurze Abhandlungen zum Problem von F. Torm und A. Meyer, die unabhängig voneinander im selben Jahre 1932 erschienen sind, führen zu ziemlich verschiedenen, z. T. entgegengesetzten Ergebnissen. Unter diesen Umständen schien es gegeben, die Frage auf möglichst breiter Materialbasis aufzurollen, den verschiedenen Formen pseudonymer Literatur im Altertum, ihren Entstehungsgründen und den Motiven ihrer Abfassung nachzugehen, und sie nach Möglichkeit verständlich zu machen. Dabei ergab sich, daß im wesentlichen zwei Momente zur pseudonymen Abfassung von Werken im Altertum führten. Die erste Gruppe verdankt ihr Entstehen mythischen und religiösen Triebkräften (I. Teil). Mythische Gestalten, wie ekstatisch-mantische Propheten, Sibyllen, Orpheus und Musaios, Hermes, als Personifikation religiöser Ideen und Sehnsüchte, wurden als Verkünder von Heil und Unheil vom Menschen der Antike aufgefaßt. Ihre Botschaft fand vielfachen schriftlichen Niederschlag und weite Verbreitung im Altertum — ursprünglich aus echt religiösem Enthusiasmus geboren, im Laufe der Zeit zur starren literarischen Form geworden, in der ein religiöses „Lehrsystem" weitergegeben wurde (Kap. 1—4). Besondere Erklärung müssen die Schriften der Apokalyptik und der religiösen Propaganda finden, die beide auf dem Boden des nachexilischen Judentums entstanden und aus der religiös-sozialen Eigenart ihres Ursprunges zu verstehen sind. Auch diese Literaturgattungen erstarrten in festen Formen (Kap. 5—6). Die zweite Gruppe pseudonymer Schriften des

Altertums entspringt literarischen Gestaltungskräften. Die Eigenart des literarischen Schaffens in der Antike, mit seinen bestimmten Regeln der Nachahmung, der stilistischen Anpassung, der Komposition von Werken der Literatur usw., bot Anlaß und Möglichkeit zu pseudonymem Schaffen (II. Teil). Übungen der Rhetorenschulen, um die Kunst der alten Meister zu erlernen, Tradition des Lehrgutes der großen Schulen unter dem Namen ihres Gründers konnten zu pseudonymen Werken führen (Kap. 1–2). Der Brief, als besonders leicht und vielseitig verwendungsfähige Literaturform, fand weiteste Verbreitung unter falschen Namen (Kap. 3). Briefen, Reden und Akten in Geschichtswerken kommt insofern Bedeutung zu, als in der Technik ihrer Bearbeitung und Einfügung in ein Gesamtwerk die Gesetze literarischer Urheberschaft und stilistischer Anpassung offenbar werden, die wiederum für die Beurteilung geschichtlicher Wahrhaftigkeit im Altertum gewichtig sind, Erscheinungen, die in vielem analog der eigentlich pseudonymen Verfasserschaft verlaufen (Kap. 4). Eine eigene Gruppe bilden die Sammelwerke von Weisheitslehren, Gesetzen, Psalmen und Hymnen, in denen sich unter dem Namen eines typischen Autors (z. B. Moses als Gesetzgeber, David als Psalmendichter, Salomon als Spruchdichter) in jahrhundertelanger literarischer Entwicklung verschiedenartiges Gut angesammelt hat, das bedenkenlos unter den Namen dieses Urhebers gestellt und verbreitet wird (Kap. 5). Unter diesen verschiedenen Gruppen wurde versucht, die wichtigsten Zeugnisse pseudonymer Literatur des Altertums zu erfassen und zu ordnen, die jeweils charakteristischen Züge herauszuarbeiten, die Entstehung der Schriften aus und auf dem Zeithintergrund begreiflich zu machen und die Absichten aufzudecken, die ihre Verfasser verfolgten. Dabei war es in keiner Weise Absicht des Verf., alles verfügbare konkrete Material heranzuziehen und jedes Problem pseudonymer Verfasserschaft in der antiken Literatur im einzelnen aufzugreifen. Deshalb trifft die Kritik M. Forderers auch nicht zu, daß „dem Schein weniger geschlossener Gattungen eine Fülle konkreten Materials geopfert wurde" (Gnomon 33 [1961] 445). Ebensowenig lag es in der Zielrichtung der Arbeit, durch Textinterpretationen den Problemen ins Detail nachzugehen. Der Unvollständigkeit der Arbeit wurde sich der Verf. im Verlaufe der Materialsammlung und der Problemausarbeitung genügsam bewußt, doch schien es trotzdem berechtigt, die Darstellung zu veröffentlichen, damit dadurch angeregt die in den einzelnen Kapiteln aufgezeigten Probleme in Einzeluntersuchungen vertieft und durch vollständigere Materialheranziehung bearbeitet werden können. Der Vorwurf „zu wohlwollender Beurteilung" des Phänomens der Pseudonymität durch Morton Smith (JBL 80 [1961] 189) sieht an der Zielsetzung der Arbeit vorbei. Mehr als einmal wurde im Verlaufe der Arbeit betont, daß selbstverständlich Fälschung und Betrug bei psn. Schaffen vorgekommen sind. Jedoch bieten diese Fälle keine besonderen Probleme, sondern es ging vielmehr darum, die Möglichkeiten aufzuspüren und verständlich zu machen, ob und wo in psn. abgefaßten Schriften das psn. Vorgehen ohne Betrugsabsicht angenommen und erklärt werden kann. — Mit Bedacht wurden die Schriften des NT und die urchristliche Literatur von der Untersuchung ausgeschlossen. Denn gerade zur Beurteilung neutestamentlicher Schriften galt es, einen möglichst umfassenden Hintergrund aus der Literatur der Antike zu zeichnen, auf dem eine ausgewogene Beurteilung von „authentisch" oder „pseudonym" für Schriften des NT leichter möglich werden soll. *S.*

Jean Frisque, Oscar Cullmann. Une Théologie de l'histoire du salut (Cahiers de l'actualité religieuse 11). 8° (297 S.). Tournai 1960, Casterman. bFr 135.—. — O. Cullmann ist zu den führenden neutestamentlichen Wissenschaftlern der Gegenwart zu zählen und übt auch namhaften Einfluß auf die katholische Exegese aus. Fr. hat die dankenswerte Mühe übernommen, das Werk C.s als Gesamtheit in seiner Methode und seinen Grundkonzeptionen zu würdigen

und vom katholischen Standpunkt aus kritisch zu prüfen. Der erste Teil des Buches (S. 16–63) arbeitet am wissenschaftlichen und geistigen Entwicklungsgang C.s, anhand seiner Veröffentlichungen, die methodischen Prinzipien seines exegetischen Werkes heraus: Bruch mit der liberalen Schule; Begegnung und Auseinandersetzung mit K. Barth; radikale Ablehnung Bultmanns; Aufbau seiner eigenen „Theologie der Heilsgeschichte", die im Wort der Hl. Schrift geoffenbart ist. — Der zweite Abschnitt (S. 69–205) führt die Grundlinien der Anschauungen C.s aus: Biblischer Zeitbegriff, Gott und die Zeit; Christus und die Heilsgeschichte; Königtum Christi und Kirche; Gründung und Aufbau der Kirche; der Christ in der Heilsgeschichte. Im dritten Teil (S. 203–259) setzt sich der Verf. kritisch mit den Grundthesen C.s auseinander. Die Grenzen der Methode C.s zeigen sich vor allem darin, daß die positive geschichtliche Seite seiner heilsgeschichtlichen Betrachtung dem Abgleiten in den Positivismus nicht zu widerstehen vermag. Weiter bleibt die Heilsgeschichte rein innerzeitlich gebunden, erhebt sich nicht zur Transzendenz, zu der der Mensch durch die konkrete Begegnung mit Gott im Wort der Offenbarung gerufen ist. Das Ungenügen des Begriffes der Heilsgeschichte nach C. — der im letzten unbewußt die anthropologischen Voraussetzungen Bultmanns annimmt — tritt vor allem in seiner funktionellen Christologie, in wesentlichen Punkten der Ekklesiologie und dem übernatürlichen Extrinsezismus der Auffassung von der Ethik bei C. hervor, die sich als Folgerungen aus seinen methodischen Ansätzen und Prinzipien ergeben. Doch ist im ganzen des heutigen Protestantismus gesehen C.s Werk eine höchst positive und wirksame Reaktion zu Gunsten der Positivität des Glaubens gegen alle liberalen und rationalistischen Tendenzen. Die Bibliographie am Ende des Buches, ein Verzeichnis aller Arbeiten C.s und solcher über C.s Werk, bildet ein hilfreiches Arbeitsinstrument für jeden ntl. Wissenschaftler.

S.

Kirchenrecht

Ignatius Dekkers C. SS. R., De momento rationis legis in legum interpretatione. Inquisitio historico-doctrinalis. 8° (XXVII u. 134 S.). Rom 1960, Selbstverlag (Perugia, Tipogr. „Grafica"). Fl 5.95. — Der Verf. hat sich die Aufgabe gestellt, die *ratio legis* zu untersuchen, soweit sie von Bedeutung ist für die Interpretation eines positiven menschlichen Gesetzes. Den Begriff *ratio legis* umschreibt er mit den Worten: *Id, quod legislatorem movit ad condendam legem, insimul ab eo appetitur tamquam finis* (106). Im geschichtlichen Teil wird die Vorgeschichte des can. 18 CIC untersucht, der ja den *finis* (i. e. *ratio*) *legis* unter den Interpretationsmitteln anführt. Im alten Römerreich wurde die theoretische Frage nach der *intentio legislatoris* nicht gestellt, aber in der Praxis wurde diese Intention oft auf Kosten des Wortlautes betont. Im Mittelalter verloren die Formulierungen des römischen Rechtes noch mehr an Gewicht. Da nach allgemeiner Ansicht *lex romana* mit *ratio scripta* gleichgesetzt wurde, wuchs die Bedeutung der *ratio legis* beständig. Das kanonische Recht schloß sich dieser Entwicklung, wenn auch erst etwas später, an. Erst Suarez mit seinem Standardwerk „De legibus" hat dem Wortlaut des Gesetzes seinen Primat wiedergegeben. Von den Auffassungen der moderneren Staatsrechtslehrer wird die klassische (rationalistische) Rechtsschule, die historische Schule von Savignys und die Freirechtslehre bis zur nationalsozialistischen Interessenjurisprudenz besprochen. Im doktrinellem Teil (85–134) entwickelt der Verf. zuerst die Begriffe Gesetz und Interpretation und verteidigt sie gegen Verzeichnungen. Auf dieser Grundlage werden die Quellen der *interpretatio*, i. e. der *inquisitio voluntatis legislatoris, rationabilis, verbis expressae et promulgatae* (131. 94) untersucht. Als Endergebnis der fleißigen, klaren und wohlabgewogenen Arbeit kann gebucht werden: Der Sinn eines Gesetzes ist zunächst aus seinem Wortlaut

zu erklären; die *ratio legis* ist meist weniger klar als der Gesetzestext. Großer Rechtskenntnis und noch größerer Klugheit bedarf es um zu entscheiden, ob wegen des *finis legis* der eigentliche Wortsinn des Gesetzestextes verlassen werden muß. *G. Heinzel S. J.*

Matthew M. Shekleton O.S.M., Doctrinal Interpretation of the Law (Canon Law Studies 345). 8° (IX u. 112 S.). Washington 1961, The Catholic University of America Press. $ 3.—. — Nach einem kurzen Blick auf die Gesetzeserklärung im alten Römerreich und auf die Kirchenväter werden aus dem Corpus Juris Canonici, aus dem Kommentatoren und den großen Lehrern der Neuzeit, vor allem Suarez, Reiffenstuel, Schmalzgrueber, die Interpretationsregeln zusammengestellt und dann der can. 18 CIC Wort für Wort erklärt. Die Arbeit ist eine klare Zusammenfassung der herrschenden Schulmeinung. *H.*

Paul L. Love, The Penal Remedies of the Code of Canon Law (Canon Law Studies 404). 8° (XII u. 178 S.). Washington 1960, The Catholic University of America Press. $ 3.—. — Auf den ersten Blick macht es den Eindruck, diese Dissertation falle aus dem üblichen Rahmen des Aufbaues: Kommentar auf Grund eines historischen Überblickes, heraus. Der Verf. hat aber als Lizenziatsarbeit 1958 (leider nur in Maschinenschrift) eine Studie mit dem Titel geliefert: The Nature and Use of the Monitio in the Corpus Juris Canonici (An Historical Study of the Beginnings of the Penal Remedies); vgl. 4 Anm. 19. So konnte er sich begnügen mit dem Hinweis auf die Instructio der hl. Kongregation der Bischöfe und Ordensleute „Sacra haec" vom Jahre 1880, die zunächst für Italien (wo die kirchliche Gerichtsbarkeit über straffällige Kleriker durch Staatsgewalt behindert war) Anweisungen gab für ein summarisches Gerichtsverfahren und für „Strafsicherungsmittel" zur Vermeidung von strafbaren Handlungen. 1883 hat die Propagandakongregation durch die Instructio „Cum magnopere" diese Vorschriften auf die USA ausgedehnt. Schon 1884 wurden dieselben Grundsätze vom 3. Plenarkonzil von Baltimore dem kirchlichen Partikularrecht der Staaten einverleibt (vgl. 5f und 28f). Der Hauptteil der Studie bringt eine ausführliche Begriffserklärung (30—105) und die Interpretation der can. 2306—2311 CIC. Das Thema gliedert sich gut in die modernen Tendenzen (auch staatlicher Strafrechte) ein, der „Prävention strafbaren Verhaltens" vor der „Repression des Rechtsbrechers" den Vorzug zu geben. *H.*

Donald E. Adams, The Truth Required in the Preces for Rescripts (Canon Law Studies 392). 8° (XII u. 272 S.). Washington 1960, The Catholic University Press of America. $ 3.—. — Ausgehend von dem Dekret Kaiser Zenos, in dem sich erstmalig die Formel findet: *si preces veritate nitantur*, werden die Schicksale dieser Bedingung bis zum CIC verfolgt (38—54). Gut wird gezeigt, wie der Grundsatz durch die Kommentatoren langsam, aber stetig geklärt wird (55—106) und die Codex-Gesetzgebung (can. 40—45; can. 1054) eine Reihe von Streitfragen löst (111—218). Die ganze Arbeit ist auf die Praxis ausgerichtet. Unter dieser Zielstellung stehen auch die Bemerkungen über die Ausführung von Reskripten (219—236) und das ausgezeichnete Sachregister (252—272). *H.*

Paul F. Schreiber, Canonical Precedence (Canon Law Studies 408). 8° (XVI u. 327 S.). Washington 1961, The Catholic University of America Press. $ 3.—. — In unserer demokratischen Zeit ist es verständlich, daß schon im Vorwort (VII) das Thema aus dem Decretum Gratiani (c. 7, d. 89) „gerechtfertigt" wird durch einen Text aus den Briefen Gregors I. Doppelt notwendig erscheint diese Rechtfertigung in USA, dem Musterland der Demokratie, wo manche das Thema dieser Dissertation „a useless complication of the confusion already reigning in a given case" (73) nennen. Auf die Verhältnisse in den Staaten nimmt der Verf. besonders Rücksicht. Darum klammert er die Rangordnung unter den

Laien aus; das Kirchenrecht handelt ja davon vielfach im Patronatsrecht, das in Nordamerika nicht heimisch ist. Auch dem Domkapitel als einer Amerikafremden Institution wird wenig Beachtung geschenkt; es wird aber nicht versäumt, des *coetus Consultorum Dioecesanorum* (vgl. 135 Anm. 159) zu gedenken. Auch die Sonderstellung des Erzbischofs von Baltimore als Primas ad instar kommt zur Sprache (268–272). Schließlich wird auch die christliche Tugend der Demut ins rechte Verhältnis zum *ius praecedentiae* gerückt (74f). Der geschichtliche Teil zeigt, wie sich die Grundsätze für die kirchliche Rangordnung (*ordo, iurisdictio, aetas*) vor und nach dem Tridentinum entwickelt haben (3–72). Warum dabei über die kirchliche Gesetzgebung im allgemeinen (14–25) so ausführlich berichtet wird, ist nicht recht einsichtig. Es hätte auch sonst (z. B. 252–257; 260–262) manches straffer gefaßt werden können. Im Kommentar wird zuerst das Präzedenzrecht der physischen Personen, can. 106, 1–4 CIC (90–152), dann der moralischen Personen nach can. 491 und can. 106, 5 (152 bis 223) behandelt. Die Säkularinstitute sind bereits berücksichtigt (186–188). 252–290 werden die anderen Canones des kirchlichen Rechtsbuches erläutert, auf die can. 106 nur hinweist. Durch den ausführlichen alphabetischen Index (293–324), das Verzeichnis der behandelten Canones (325–327) und die wiederholt in den Text eingestreuten übersichtlichen Listen der Rangfolgen bei Prozessionen und Konzilien gewinnt das Buch sehr an praktischer Brauchbarkeit. *H.*

Albert Ziegler, Das natürliche Entscheidungsrecht des Mannes in Ehe und Familie. Ein Beitrag zur Frage der Gleichberechtigung von Mann und Frau (Sammlung Politeia 11). 8° (XXVIII u. 508 S.). Heidelberg-Löwen 1958, Kerle u. Nauwelaerts. — Das Grundgesetz der deutschen Bundesrepublik (Art. 3, 2) spricht die Gleichberechtigung von Mann und Frau aus. Das Bundesverfassungsgericht entschied durch Urteil vom 18. 12. 1953, daß dieser Gleichberechtigungssatz auch für Ehe und Familie gelte. Um das BGB (vgl. 4. Buch, Familienrecht) mit dem Grundgesetz in Einklang zu bringen, erschien 1957 das „Gleichberechtigungsgesetz", durch das unter anderem § 1354 BGB über die sogenannte „ehemännliche Entscheidung" „in allen das gemeinschaftliche eheliche Leben betreffenden Angelegenheiten" ersatzlos gestrichen wurde. Hier setzt die vorliegende Arbeit ein. Der Verf. sieht das natürliche Entscheidungsrecht des Mannes in der Ehe durch § 1353 über die eheliche Lebensgemeinschaft, die ja bestehen blieb, hinreichend geschützt und verweist überdies auf § 1628 über die „elterliche Gewalt des Vaters" (374). Inzwischen sind durch Urteil des Bundesverfassungsgerichtes vom 28. 7. 1959 auch die §§ 1628 und 1629 (über den Stichentscheid des Vaters und sein Vorrecht, sein Kind zu vertreten) als mit dem GG unvereinbar gefallen. Mit staunenswerten Fleiß hat der Verf. Quellen und Literatur über die positive Gesetzgebung in Deutschland, die Gesetzesentwürfe, die Motivenberichte, die Debatten verfolgt, registriert und beurteilt. Obwohl die staatliche Gesetzgebung über seine Ergebnisse hinwegzugehen scheint, ist die Arbeit nicht überholt. In der richtigen Erkenntnis, „die Diskussion geht um das Wesen von Ehe und Familie" (383), müht er sich um das Naturrecht, das als Stimme des Schöpfers seine Geltung bewahrt, auch wenn es vom menschlichen Gesetzgeber überhört wird. Im 1. Teil der Arbeit werden Voraussetzungen und Grundlagen der Fragestellung untersucht. Der Begriff „Gleichberechtigung" wird geschichtlich, juristisch und philosophisch geklärt und auf den Spezialfall: Gleichberechtigung von Mann und Frau, angewandt (18–161). Der 2. Teil (165–383) behandelt zuerst kritisch die verschiedenen Auffassungen über Entscheidungsrecht und den Träger des Entscheidungsrechtes (165–227), um dann aus der Gesamt-Eigenart des Mannes gegenüber der Frau seine Sonderfähigkeit und damit die Rechtsbefugnis seines Entscheidungsrechtes herauszuarbeiten (228–275). Schließlich wird im Vollzug des männlichen Entscheidungsrechtes (als Recht, die Gemeinwohlmitte praktisch festzulegen) das Zusammenwirken

von Mann und Frau analysiert und sowohl männliches Befehlsrecht wie weibliches Gehorsamsrecht als Sozialrecht und Dienst am Vollzug der Personalrechte beider Gatten und so qualitativ gleichberechtigt ausgewiesen (275–383). Dieser naturrechtliche Kern der ganzen Untersuchung ist von bleibendem Wert. Es sind anerkannte Naturrechtslehrer, auf denen der Verf. aufbaut (z. B. Hirschmann, Theodor Meyer, Utz). Darüber hinaus erweist er sich als selbständiger Denker, der es versteht, die Problematik in würdiger Sprache darzulegen und mit klaren Argumenten anzufassen. In diesem Zusammenhang sei hingewiesen auf das Gesamtbild von Mann und Frau („verschiedener Weltbezug" und „verschiedene Bezugswelt" der Geschlechter) mit der Befehls- und Gehorsamseignung von Mann und Frau (243–270) und auf die Ausführungen über Befehlen und Gehorchen als Dienstfunktion, als sittlicher Personsvollzug (232–242), als Befehlsrecht und Gehorsamsrecht (278ff). Freilich läßt sich bei Einzelfragen disputieren, ob das Ergebnis sich aus dem metaphysischen oder philosophischen Naturbegriff (im Sinne von Fuchs, Lex naturae 51) herleiten lasse. Das eigentümliche Mißgeschick dieses verdienstvollen Buches ist, daß es so in den Strom der aktuellen Zeitverhältnisse hineingestellt ist, daß seine wertvollen Feststellungen vom Strudel der raschlebigen Rechtspolitik weggerissen werden. Ob es nicht wirkungsvoller gewesen wäre, ohne auf die Vorgänge im deutschen Bundestag einzugehen, aus dem Naturrecht die innere Struktur von Ehe und Familie zu entwickeln? Das Buch wäre dann ein Analogon zu Reidick, Die hierarchische Struktur der Ehe, das eine schöpfte aus den *loci theologici*, das andere aus dem Naturrecht. Die „Anstrengung des Mitvollzuges" (Vorwort), die der moderne Leser so scheut, wäre dadurch verringert; die Verbindungslinien von den Prinzipien zu den konkreten Tagesfragen hätten ja in einem eigenen Bändchen gezogen werden können. Aber auch in seiner gegenwärtigen Form ist das Buch ein würdiger Zeuge für das naturrechtliche Denken in der *philosophia perennis*. *H.*

Georg May, Die kirchliche Ehre als Voraussetzung der Teilnahme an dem eucharistischen Mahle (Erfurter Theologische Studien 8). 8° (XVIII u. 131 S.). Leipzig 1960, St.-Benno-Verlag. DM 10.—. — „Die hl. Eucharistie ist nicht nur die Mitte und Vollendung der sakramentalen Lebensordnung der Kirche, sondern auch ihre Selbstdarstellung" (7). Um den Opferaltar sammelt sich das Gottesvolk als das sichtbare Zeichen der Kirche als Ursakrament; hier ist der mystische Leib Christi als die Heilskraft dieses Zeichens, hier ist die Braut Christi in ihrem Gehorsam, ihrer Dienstbereitschaft und Hingabe an Gott. Im ernsten Bemühen, die eucharistische Gemeinschaft zum überzeugenden Ausdruck des Wesens der Kirche zu machen, fordert das Kirchenrecht als Voraussetzung der Teilnahme die „Ehre", als „die Anerkennung der Treue zu der Wiedergeburt durch die christliche Gemeinde und ihre Leiter. Ihr tiefstes Motiv ist die Ehre Gottes, die der höchste Maßstab christlichen Handelns ist. Um Gottes willen darf niemandem in und außerhalb der Gemeinde Anstoß gegeben werden" (42). Nachdem der Verf. so im 1. Abschnitt (1–52) Bedeutung und Zusammenhang von Ehre und Kommunionempfang gezeigt hat, behandelt er im 2. Abschnitt (53–127) den Ausschluß vom eucharistischen Mahle durch Sperre oder Strafe. Ausgeschlossen ist der Unwürdige (Unwürdigkeit, Ungeeignetheit und Unschicklichkeit werden gut auseinander gehalten, 80f), der Zensurierte und der *manifesto infamis*. Abschließend ist die Rede von der Wiederzulassung zum Kommunionempfang. — Wenn oben von „Sperre" die Rede ist (im Buch 57–60) müßte wohl der terminus technicus *obex* hinzugefügt werden; für viele bleibt das Wort sonst unverständlich. Auf Seite 69 Anm. 2 werden die „geringfügigen" Unterschiede zwischen der Taufe in und außerhalb der Kirche erwähnt; der Ausdruck kann leicht mißverstanden werden. Wohltuend wirkt, daß die vielen Einzelbestimmungen durch ein Grundgesetz des kirchlichen Rechtslebens, durch den Begriff der Ehre,

zusammengefaßt werden. Möge dem auf S. 100 Anm. 31 angekündigten Werk über Infamia gutes Gelingen beschieden sein! *H.*

Dacian Dee O.F.M. Cap., The Manifestation of Conscience (Canon Law Studies 410). 8° (X u. 100 S.). Washington 1960, The Catholic University of America Press. $ 3.—. — In der rechtsgeschichtlichen Untersuchung über die Gewissensrechenschaft (1—30) wird gezeigt, wie sie im ersten Jahrtausend fast nur als ein Mittel für das Vollkommenheitsstreben des einzelnen Religiosen aufgefaßt wurde. Erst der hl. Bonaventura und der hl. Ignatius von Loyola wollten sie auch als Mittel zur besseren Leitung der Gemeinschaft und ihrer Arbeiten einsetzen. Während sich die alten Orden (Dominikaner, Karmeliten, Franziskaner) gegen einen Eingriff der Verwaltung in den Gewissensbereich wehrten, übernahmen viele jüngere religiöse Gemeinschaften von der Gesellschaft Jesu die Übung der Gewissensrechenschaft. Wegen verschiedener Mißbräuche wurde die pflichtmäßig verlangte Gewissensrechenschaft zuerst partikularrechtlich und dann im Jahre 1890 von der hl. Kongregation für die Bischöfe und Ordensleute allgemein verboten. Im systematischen Teil der Arbeit wird can. 530 CIC erklärt und mit dem Dekret von 1890 (45) und mit dem neu kodifizierten orientalischen Ordensrecht can. 62 verglichen (80). In beiden Teilen fußt die klare Studie auf Suarez, Opera omnia 16 bis, l. 10, cap. 6, 3—19. *H.*

Giuseppe d'Ercole, L'essenza del Vangelo nel tempo. Il fine individuale nella costituzione dell'esse christianum del credente. Il fine della Chiesa e della sua disciplina (Communio 2). 8° (XXVI u. 163 S.). Roma 1960, Pont. Università del Laterano. — Im Hauptteil (1—132), der sich auf weite Strecken liest wie ein Erbauungsbuch, wird aus den Schriften des NT Wesen und Ziel der Erlösung entwickelt. Das Heil des Menschen ist nicht nur „campar dalle pene infernali; andarsene l'anima di eterna salute" (74), sondern die Teilhabe an dem Leben Christi, das er uns durch seine Menschwerdung, sein Sterben und seine Auferstehung erworben hat. Christ-Sein heißt schon in diesem irdischen Leben Geboren-Sein aus Gott, Neuschöpfung in der Heiligkeit Gottes. Das Ziel der Kirche ist es, dieses übernatürliche Leben zu geben, zu nähren und zu pflegen (135—163). Es ist sicher richtig: dieses übernatürliche Gnadenleben zu erkennen und zu verwirklichen, ist Ziel jedes Christenlebens und jeder kirchlichen Disziplin. Daraus kann aber nicht gefolgert werden, die Mystik sei die Berufung jedes Gläubigen (XVI), ein Wesensmerkmal christlichen Lebens (131). Eine solche Schlußfolgerung ist wenigstens dann unmöglich, wenn man Mystik im strengen Sinn des Wortes nimmt (vgl. Poulain, Des grâces d'oraison). *H.*

Jacques Maritain, Wahrheit und Toleranz. Mit einem Nachwort über J. Maritain und die Politik von Paulus M. Engelhardt O. P. (Thomas im Gespräch 4). 8° (66 S.). Heidelberg 1960, Kerle. DM 3.80. — Das ansprechende Büchlein bringt zwei Grundthemen des hl. Thomas von Aquin, Wahrheit und Liebe, in das moderne Gespräch um die Koexistenz. Es beinhaltet die deutsche Übersetzung von Vorlesungen, die der greise Philosoph im Graduate College Forum of Princeton University 1957 gehalten hat. Zuerst werden Relativismus, Unkenntnis und Zweifel als Quellen echter Toleranz ausgeschlossen. Dann wird aufgezeigt, daß es zwischen philosophischen Systemen keine Toleranz geben kann, höchstens „intellektuelle Gerechtigkeit"; aber zwischen Philosophen ist Toleranz, ja Zusammenarbeit, „Gefährtenschaft" (im Original hieß der Titel des Büchleins: Truth and Fellowship) und Liebe möglich. Unter Glaubenden wächst die Gefährtenschaft aus dem Geheimnis der Freiheit und Persönlichkeit. Sie ist „natürliche Freundschaft, aber zuallererst gegenseitige Liebe in Gott und zu Gott" (33). Durch den Eifer für die Wahrheit wird sie nur gefördert, vorausgesetzt, daß die Liebe dabei ist. — Das Nachwort zeigt noch einmal,

daß dem französischem Philosophen in allen Phasen seines langen Lebens nur zwei Sterne leuchteten: Wahrheit und Liebe. *H.*

Karl Homma, Die Seelsorgestationen der Apostolischen Administratur Burgenland (Austria Sacra, 1. Reihe, II. Band, 5. Lieferung). 8° (72 S.). Wien 1960, Herder. S 30.—. — Die Wiener katholische Akademie betreut seit 1946 ein geschichtswissenschaftliches Unternehmen, das sich unter dem Namen Austria Sacra die historisch-genetische Erforschung und Darstellung der österreichischen christlichen Kirchen zur Aufgabe stellte. Die Leitung des Unternehmens liegt in den Händen Leo Santifallers, von dem 1951 der I. Band „Forschungen und Vorarbeiten, Geschichte und Plan des Unternehmens" veröffentlicht wurde. Der II. Band „Quellen und Literaturkunde zur österreichischen Kirchengeschichte" (redigiert von F. Walter) erscheint in Einzellieferungen und soll die Seelsorgestationen der einzelnen Diözesen, die Orden, Klöster und Spitäler, sowie die nicht-römisch-katholischen christlichen Religionsgemeinschaften Österreichs zusammenfassen. Als erste Teillieferung legt der Direktor des burgenländischen Landesarchives eine Übersicht über die Seelsorgestationen der jüngsten österreichischen Diözese vor. Quellenangaben (aus öffentlichen und privaten Archiven) und reiche Literaturhinweise bieten dem Historiker und Kanonisten die Möglichkeit, in Geschichte und gegenwärtigen Stand der Seelsorgearbeit im Burgenland einzudringen. *H.*

Inge Gampl, Adelige Damenstifte. Untersuchungen zur Entstehung adeliger Damenstifte in Österreich unter besonderer Berücksichtigung der alten Kanonissenstifte Deutschlands und Lothringens (Wiener Rechtsgeschichtliche Arbeiten V). 8° (132 S.). Wien 1960, Herold. Leinen S 104.—, br. S 78.—. — Die Verf. stellte sich die Aufgabe, die Entstehung der altösterreichischen adeligen Damenstifte, die vielfach als Schöpfungen der Aufklärung aufgefaßt wurden, zu klären. Zuerst werden die Kanonissenstifte und die freiweltlichen adeligen Damenstifte in ihrem Aufbau und in ihrer Geschichte vor und nach der Reformation verfolgt. Seit der Verwerfung der Aachener Statuten hat der Apostolische Stuhl die Kanonissenstifte immer abgelehnt; *de facto* aber wurden sie geduldet, wie das wiederholte Eingreifen des Papstes bei Bestätigung von Wahlen, Gewährung von Wählbarkeitsindulten, Entscheidung von Streitigkeiten und ähnlichem zeigt. Im wesentlichen Abschnitt ihrer Arbeit (72—80) beweist die Verf. besonders aus der Entstehungsgeschichte der Stifte zu den Hl. Engeln in Prag und auf dem Hradschin, wie das Vorbild der Kanonissenstifte in Lothringen, der Heimat des Kaisers Franz, Gemahls Maria Theresias, auf Österreich wirkte. Damit ist auch für Österreich die Verbindungslinie zu den alten Kanonissenstiften gezogen, wie es Scherer (Handbuch des Kirchenrechts I, 859), Heimbucher (Die Orden und Kongregationen der kath. Kirche I, 456) und andere als allgemeine Regel aufgefaßt haben. Zu bedauern ist, daß der Verf. die Arbeit von Nikolaus Grass „Das königliche Stift zu Hall im Inntal" nur in der Form der maschinengeschriebenen Dissertation vorlag. Professor Grass hat seine Studie 1955 unter dem Titel „Das Haller Damenstift und seine Kunstdenkmäler" (Universitätsverlag Wagner, Innsbruck), in überarbeiteter, ausgereifter Form herausgegeben. Vielleicht hätten seine Ausführungen noch manche Vergleiche mit dem Damenstift in München angeregt, wo nach Haller Muster eine ähnliche Einrichtung geschaffen wurde (vgl. Grass, bes. 349). Zur selben Zeit, da die Verf. ihre Arbeit veröffentlichte, erschien auch Nottarp, Das kath. Kirchenwesen der Grafschaft Ravensberg (s. u.), ein Buch, das guten Einblick in das deutsche Kanonissenstift Schildesche gerade in der Reformationszeit gewährt. So kommt allmählich Licht in die bisher noch wenig erforschte Geschichte der freiweltlichen Damenstifte. *H.*

Hermann Nottarp, Das katholische Kirchenwesen der Grafschaft Ravensberg im 17. und 18. Jahrhundert (Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte 2). 8° (222 S.). Paderborn 1961, Selbstverlag des Vereins für Geschichte und Altertumskunde Westfalens, Abt. Paderborn. DM 15.—. — Die ehemalige Grafschaft Ravensberg umfaßt ungefähr die jetzigen Kreise Bielefeld, Halle und Herford in Nordrhein-Westfalen. Dieses Gebiet galt nach allgemeiner Auffassung als geschlossen evangelisch und tatsächlich waren zu Beginn des 19. Jh., das größere politische und religiöse Freizügigkeit brachte, die Hauptkirchen der Städte und auch die alten Pfarrkirchen auf dem Lande in den Händen der Lutheraner. Bei näherem Zusehen findet man aber so viele Zeugnisse katholischen Lebens aus dem 17. und 18. Jh., daß man sie nicht mit Zufall erklären kann. Diesen Erscheinungen und ihren Ursachen geht der Verf. nach. Sein Name bürgt für wissenschaftliche Gründlichkeit, Genauigkeit und plastische Darstellung. Im 1. Teil (9—95), den der Verf. mit „Dramatik des 17. Jahrhunderts" überschreibt, wird der kirchliche Status Ravensbergs am Ausgang des Mittelalters, die Einwirkung der Glaubensspaltung und das Ringen der Konfessionen um ihren Besitzstand dargestellt. „Die Abkehr von der alten Kirche vollzog sich in Ravensberg im großen und ganzen kampflos" (33). Der Grundsatz: *Cuius regio, eius religio*, wurde nicht mit Zwang von oben durchgeführt. „Keineswegs haben Jesuiten und Dragoner oder, was dasselbe sein soll, List und Gewalt, bei unkundigen Menschen in Ravensberg den Katholizismus aufrecht erhalten oder wieder eingeführt" (42). „Es wurde nicht säkularisiert wie sonst überall" (43). Im Jahre 1609 erlosch das Geschlecht der Herzöge von Jülich-Kleve, der katholischen Landesherren. In der Zeit der Erbstreitigkeiten und des 30jährigen Krieges ging der Streit um den Besitzstand an Kirchen und Stellen weiter, aber niemand wurde gezwungen, seinen Glauben zu wechseln. Der Religionsrezeß 1666/72 zeigt ein Stück echter Toleranz, er „ermöglichte ein auf rechtlicher Grundlage beruhendes Nebeneinanderbestehen der katholischen und evangelischen Kirche" (95). Der 2. Teil („Epik im 18. Jahrhundert") zeichnet die Gestaltung des kirchlichen Lebens nach dem Religionsvergleich. Es ist die Rede von Kirchenbauten, von einzelnen katholischen Familien, von dem vorbildlichen Wirken des Franziskanerklosters in Bielefeld und von dem gemischten Stiftskapitel in derselben Stadt. „Sämtliche Kanoniker, die evangelischen wie die katholischen, bildeten eine einheitliche Korporation unter dem Dekan, der abwechselnd katholisch und evangelisch war" (123). Besonders aufschlußreich ist das Leben im gemischten Kanonissenstift von Schildesche. Ein Drittel der Stiftsdamen war katholisch, später gab es neben den lutherischen auch reformierte Kanonissen, also ein Trimultaneum. Die Dekanin, später Äbtissin genannt, wechselte nach Konfessionen. Natürlich gab es auch Reibereien zwischen den Dekaninnen und Pröpstinnen, aber auch mit den Geistlichen. Auffällig ist die Bemerkung auf S. 130 Anm. 162: „Neuerdings sind die Präsenzgelder, die noch im can. 395, 420f des CIC geregelt sind, offiziell abgeschafft". Da kann es sich nur (ähnlich wie S. 132 Anm. 171) um partikulärrechtliche Bestimmungen handeln. Bei der Fülle bis ins kleinste gehender Angaben aus Literatur und staatlichen und kirchlichen Archiven fällt das nicht ins Gewicht. Eine Reihe von Urkunden, die in der Anlage (200—220) teilweise erstmalig abgedruckt sind, tragen sehr dazu bei, das vorgelegte Stück aus der Kirchen- und Rechtsgeschichte noch anschaulicher zu machen. *H.*

Liturgik

Archiv für Liturgiewissenschaft, hrsg. von Emmanuel von Severus O. S. B. VI. Bd. Gr.-8° (703 S.). Regensburg 1959/60, Pustet. — Im vorliegenden Band ist hervorzuheben, daß er eine Reihe von vorwiegend systematischen Arbeiten

enthält. Im ersten Halbband schreibt B. Neunheuser über den Engel im Zeugnis der Liturgie (4–27), H. Gross über den Engel im AT (28–42) und H. Schlier über die Engel nach dem NT. Der zweite Halbband enthält eine grundsätzliche Studie zum Thema der liturgischen Predigt: Wilh. Kahles, Glaubensverkündung aus dem Geiste der Liturgischen Erneuerung (417–454). Daneben stehen, vor allem im zweiten Halbband, wie sonst liturgiegeschichtliche Beiträge unter denen wir die Arbeit von L. Eizenhöfer, Die Feier der Ostervigil in der Benediktinerabtei San Silvestro zu Foligno um das Jahr 1100 nach Ms. 379 der Pierpont Morgan Library (339–371) und von V. Burr über das Kalendarium von Ellwangen (372–416) nennen möchten. Im umfangreichen Literaturbericht werden folgende Sachgruppen besprochen: Allgemeines, Beziehungen der Liturgie zum israelitisch-jüdischen Kult und zum Alten Orient, Beziehungen der Liturgie zum NT, Gregorianischer Gesang, Monastische Liturgie, Die Liturgie vom 8.–15. Jh. Unter der Überschrift Einzelbesprechungen werden Besprechungsrückstände aus früheren Jahren nachgeholt, eine Reihe wichtige Neuerscheinungen aufgeführt und Arbeiten gewürdigt, die in keine der bisher üblichen Sparten hineinpassen (291–336). Darunter befindet sich z. B. eine Gruppe von volkskundlichen Arbeiten. *Hans Bernh. Meyer S. J.*

Polycarpus Radó O. S. B., Enchiridion liturgicum, complectens theologiae sacramentalis et dogmata et leges. 8° (XVI u. 1522 S. in 2 Bänden). Rom 1961, Herder. Geb. Lire 10.500, DM 84.–. — Eine Zusammenfassung des gesamten auf die Sakramente bezüglichen Lehrstoffes aus Dogma, Moral, Kirchenrecht, Liturgik, mit Einbeziehung des einschlägigen dogmengeschichtlichen und liturgiegeschichtlichen Wissens, wie sie in diesem Doppelband geboten wird, ist in der theologischen Literatur der Gegenwart eine Neuerung. Wenn beengte Verhältnisse an der ungarischen theologischen Lehranstalt dazu den Anlaß gegeben haben, so ist hier aus der Not eine Tugend gemacht worden; denn man denkt unwillkürlich an die Summen der Hochscholastik, die noch unsere Aufspaltung in einzelne Disziplinen nicht kannten, und so Theologie in einer großartigen Synthese bieten konnten. Nur war in der vorliegenden Synthese eine Unmenge positiven historischen und kanonistischen Stoffes einzubauen, den die Scholastik nicht kannte. Man darf feststellen, daß das Unternehmen im ganzen wohl gelungen ist. Das gilt von der systematischen Bewältigung. Wenn dabei, wie auch der Titel andeutet, die Liturgie, d. h. die sakramentale Praxis der Kirche, eine gewisse Führung erhalten hat, — der Verfasser hat sich vor allem als Liturgiker längst einen Namen gemacht; vgl. ZkTh 69 (1947) 363–365 — wird man das nur billigen können. Es zeigt sich dieser Anlageplan besonders in der Grundlegung, in der Heraushebung der Eucharistie, die an die Spitze der sieben Sakramente gestellt wird (sie könnte vielleicht noch besser als deren Höhepunkt am Ende stehen) und wiederum in der Voranstellung der Lehre der Messe gegenüber derjenigen von der Eucharistie als Sakrament, weniger bei den einzelnen Sakramenten, in denen das Liturgische hinter der dogmatischen und moraltheologischen Betrachtung geziemend zurücktritt. Erstaunlich ist die Fülle von Einzelangaben, die immer möglichst aus den Quellen geschöpft, und wie auch die jedem Kapitel beigegebene Literatur zeigt, bis in die Gegenwart weitergeführt sind. Wie reichhaltig diese Angaben sind, spürt man, wenn man Randfragen aufschlägt und etwa beim Bußsakrament nicht nur die pastoralen Anweisungen zum Beichtzuspruch, sondern auch die ganze Kasuistik zum Ablaß und zu den Kirchenstrafen findet. Oder wenn man die Darstellung der *pia exercitia* durchgeht, die dem an den Abschnitt von der Messe angefügten Kapitel über Gebetsliturgie (402–510) beigegeben ist, wo der Leser nicht nur die genaue Rubrizistik des vierzigstündigen Gebetes oder die Bestimmungen für den ersten Freitag des Monats, sondern auch alle erreichbaren kirchlichen Weisungen etwa für die Primizfeier oder für das Geläute der Kirchenglocken

findet. Wenn die Verarbeitung des vielen Materials auch nicht immer vollkommen ist, so ist sie doch erstaunlich weit gelungen. Das Buch wird darum nicht nur solchen Lehranstalten willkommen sein, deren Lehrplan mehr auf Konzentration als auf Differenzierung des Lehrstoffes angelegt ist, es wird sich dank der übersichtlichen Druckgestaltung und den trefflichen Indices (1481—1522) auch dem praktischen Seelsorger als Nachschlagebuch bestens bewähren; denn auch das (leicht verständliche) Latein braucht ihn nicht zu erschrecken.

Jos. A. Jungmann S. J.

A. G. Martimort, L'Église en Prière. Introduction à la Liturgie. Avec la collaboration de R. Béraudy, B. Botte, N. M. Denis-Boulet, B. Capelle, A. Chavasse, I. H. Dalmais, B. Darragon, P. M. Gy, A. Nocent, A. M. Roguet, O. Rousseau, P. Salmon. 8° (XV u. 916 S., 16 Abbildungen). Paris 1961, Desclée. — Daß wir in diesem Handbuch einen vorzüglichen Behelf zur Einführung in die liturgischen Studien begrüßen dürfen, sieht jeder Kundige auf den ersten Blick, wenn er die Namen der Mitarbeiter überschaut: Es haben sich dazu die führenden Vertreter der französischen Liturgiewissenschaft zusammengetan. Der tatsächliche Inhalt enttäuscht nicht. Neben der zusammenfassenden Berichterstattung über alles, was die internationale liturgische Literatur heute bietet, kommt, wie man es nicht anders erwartet, in der Gesamtanlage wie im einzelnen, immer wieder das zur gebührenden Geltung, was die rührige französische Liturgiewissenschaft der letzten Jahrzehnte erarbeitet hat. So begegnet man etwa in der Grundlegung besonderen Kapiteln über die Versammlung, über das Heilsmysterium, über liturgische Pastoral. Wohltuend wirkt die meist sehr glückliche Handhabung der Geschichte, die nicht um ihrer selbst willen als Archäologie, sondern als Schlüssel zum Verständnis des Vorhandenen gebraucht wird. Der Geist der liturgischen Erneuerung durchzieht das ganze Buch. Bemerkenswert auch in der historischen Gesamtübersicht die Kennzeichnung der mit 1614—1903 begrenzten Periode des Stillstandes, die charakterisiert wird durch extremen Juridismus, Übergewicht des Heiligenkultes und schließlich eine „profonde décadence liturgique" (48; Jounel). Auch dem Vorläufer der liturgischen Neubesinnung, Abt Guéranger, wird der Vorwurf nicht erspart, daß er ein „ultramontain réactionnaire" war (52). Durch das Interesse für die liturgische Erneuerung unterscheidet sich das Buch fundamental auch von der letzten Ausgabe des deutschen Handbuches von L. Eisenhofer (1932/33), das allerdings mit seinen genaueren historischen Quellenangaben besonders für die ältere Zeit an vielen Stellen weiterhin unentbehrlich bleibt. Es ist begreiflich, daß nicht alle Teile des Buches gleich vorzüglich sind. Wenn Chavasse über den Osterfestkreis oder über die Krankenölung berichtet oder Abt Salmon über die Geschichte des Breviers, hat man das letzte Wort über den Gegenstand vor sich. Weniger vollkommen erscheint mir die Darstellung der Messe, wo zwar manches auf neue Weise gesagt wird, wo man sich aber auch öfter zum Widerspruch herausgefordert sieht (Worterklärung von *missa;* Beurteilung der Apologien; die *pax* im Ordo Rom. I „transmise à tous"; die Angaben über Capelle und Ch. Mohrmann zum Wort *praefatio;* meine Auffassung von Andrieus St. Galler Ordines 14—17 sollte man nicht nach der französischen Übersetzung von „Missarum sollemnia" beurteilen, sondern nach den nach Andrieu erschienenen Auflagen). Für die Grundhaltung bemerkenswert ist die Ausschaltung der sogenannten *pia exercitia* aus dem Gesichtskreis des Handbuches. So bleibt z. B. nach der Erstarrung der Vesper zur Klerikerhore im wirklichen Gottesdienst des Gottesvolkes nur ein großes Vakuum, weil in den Andachten angeblich nicht die Kirche betet, auch dann nicht, wenn sie in der Kirche unter priesterlicher Führung gehalten werden (9f; vgl. 869f); vgl. dazu K. Rahner oben S. 307—324. Doch wir wollen uns an das halten, was tatsächlich geboten wird, und das ist vorzüglich und wird auch noch durch gute Indices erschlossen. *J.*

Alban Dold und Klaus Gamber, Das Sakramentar von Salzburg, seinem Typus nach auf Grund der erhaltenen Fragmente rekonstruiert, in seinem Verhältnis zum Paduanum untersucht, neu herausgegeben (Texte u. Arbeiten I, Beiheft 4). 4° (XVI, 56 u. 95* S., 3 Schriftproben, 1 Karte). Beuron 1960, Kunstverlag. DM 21.20. — Was in diesem Band vorgelegt wird, ist in mehrfacher Weise die Frucht der Lebensarbeit von P. Alban Dold O. S. B. († 27. IX. 1960). Seinem Suchereifer und Finderglück gelang es, die zusammengehörigen Pergamentblätter aus drei verschiedenen Bibliotheken, die dort als Einbandmaterial verwendet gewesen waren, festzustellen, zusammenzubringen und zu entziffern. Schon der erste Teilfund, im Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 1922 bekanntgemacht, hatte erkennen lassen, daß es sich um einen bisher unbekannten Sakramentartyp handle, der dann, weil aus Salzburg kommend, als Salzburger Kurzsakramentar bezeichnet wurde. Durch die hier vorliegende Gesamtausgabe der Fragmente, die immerhin fast die Hälfte des Jahreslaufes umfassen (Heiligenfeste fehlen), wird das Bild nun deutlicher. Das Sakramentar, das um 800 für Padua geschrieben worden ist, erweist sich im wesentlichen als eine Art Auszug aus dem bekannten Sakramentar von Cod. Pad. D 47. Darum ist nichts dagegen einzuwenden, daß fehlende Stücke aus diesem in Kleindruck eingefügt sind. Bedenklicher ist schon, daß z. B. für die fehlende Osterliturgie Fragmente anderer Herkunft (aus Rätien, aus Zurzach) hineingenommen sind, während wichtige weitere Fragmente in löblicher Weise in einem besonderen Anhang vorgelegt werden (59*—85*). Die Herausgeber werden sich darauf berufen, daß sie damit nicht das Salzburger Sakramentar, sondern seinen Typus rekonstruieren wollten. Diesen Typus herauszuarbeiten dient der Hauptteil der Prolegomena (1—53) und eine Reihe von Anmerkungen (48*—58*). Darnach hätte dieses Meßbuch im Patriarchat von Aquileia in Verwendung gestanden und würde der Gruppe der junggelasianischen Sakramentare angehören und zwar dem besonderen Zweig derselben, der durch das kürzlich von den gleichen Herausgebern edierte Sakramentar von Monza vertreten wird. Von dem erschlossenen Typus, d. h. für das bisher als gregorianisch mit gelasianischem Einschlag betrachtete Sakramentar von Padua D 47, wird weiter die Theorie entwickelt, daß es sich in Wirklichkeit eben um ein gelasianisches Sakramentar handle, das in seinem Grundbestand ein erstes Mal und in einer späteren Phase noch einmal gregorianische Formeln in sich aufgenommen habe. Diese Theorie wird auch in der Textausgabe zur Geltung gebracht, indem Texte der angeblichen „zweiten Gregorianisierung" kursiv gesetzt sind. Wieviel an dem Hypothesengebäude haltbar ist, kann erst eingehendes Studium der Sakramentarforschung zeigen. Vorläufig steht der von Gamber seit je vertretenen Theorie noch diejenige von Mohlberg-Bourcque-Chavasse gegenüber. *J.*

Hermann Reifenberg, Messe und Missalien im Bistum Mainz seit dem Zeitalter der Gotik (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 37). 8° (XIX u. 127 S.). Münster 1960, Aschendorff. DM 12.50. — Nachdem nun von mehreren deutschen Bischofsstädten hinlängliche Darstellungen ihrer liturgischen Überlieferungen vorliegen, war es hoch an der Zeit, daß auch die Liturgie der alten Metropole Mainz einen Bearbeiter finde. R. hat seine Aufgabe mit großem Fleiß und gutem Erfolg gelöst. Es lag nicht am Verf., daß der Ertrag bescheiden ist. Die Quellen sind vor dem 15. Jh. dürftig, aber auch die Entwicklung ist äußerst zurückhaltend. Mainz, das um das 10./11. Jh. in der Gesamtkirche führend war (Ordo Romanus Antiquus, Rheinischer Messordo), ist in der Folgezeit äußerst konservativ geblieben, konservativ im besten Sinne; es hat weder die Wucherungen der Apologien, noch die Häufung der Heiligennamen im Messordo, noch die Vervielfältigung der Offertoriumsgebete mitgemacht. Das Schlußevangelium und die Amen innerhalb des Kanons setzen sich erst gegen 1520 durch (73. 94). Aber auch über allgemeines Kirchengebet, Offene Schuld

u. dgl. berichten die Mainzer Quellen nichts. Konservativ blieb Mainz dann auch nach der Reform Pius' V. Das Missale Moguntinum von 1602, das wenigstens hinsichtlich Farbenregel und zahlreiche Rubriken (über Festgrade, Votivmessen u. dgl.; Ps 42 wurde noch auf dem Weg zum Altar gebetet) noch eigene Überlieferung weiterführte, wurde erst 1698 durch das Missale Romanum ersetzt. — R. hat für seine Arbeit auch Parallelen aus Nachbardiözesen und eine umfangreiche Literatur herangezogen. Die Methode, Abschnitt für Abschnitt beschreibend, ist ein wenig schwerfällig. Die Darstellung wäre übersichtlicher geworden, wenn öfters Parallelkolumnen verwendet, oder, nach dem Beispiel von P. Radó in seiner mustergültigen Beschreibung der Handschriften Ungarns, jeweils ein führender Text des Messordo und dazu die Varianten geboten und erörtert worden wären. Im Register hätten die Initien, um wissenschaftlich von Nutzen zu sein, vollständig gebucht werden müssen. S. 95 hätte angemerkt werden können, daß im Rezeß die Antiphon *Trium puerorum* und damit der Anstoß zur Aufnahme auch der Laurentiusoration zuerst um 1170 in Mainz nachweisbar wird. Doch bleibt bestehen, daß R. eine vollwertige Arbeit geliefert hat. *J.*

Joseph Molitor, Chaldäisches Brevier. Ordinarium des ostsyrischen Stundengebets. Übersetzt und erklärt. Kl.-8° (172 S.). Düsseldorf 1961, Patmos-Verlag. — Das Brevier des ostsyrischen Ritus, das uns hier in seinem wesentlichen Inhalt zugänglich gemacht wird, ist, so fremdartig es mit dem Mosaik seiner Gebete, Rufe, Litaneien, Psalmen und besonders der verschiedenen Arten von Gesängen auf uns wirken mag, nach mehrfacher Hinsicht auch für uns von hohem Interesse. Es ist in der Hauptsache beschränkt auf drei Gebetszeiten: Vesper, Nachthore und Morgenhore. Es ist gemeinschaftliches Gebet und zwar so, daß — wie auch von anderer Seite berichtet wird — in den Dörfern des Irak die Gläubigen noch immer Tag für Tag morgens und abends zur Kirche kommen, um mit ihrem Pfarrer Mette und Vesper zu beten. Aber es ist auch in seiner Struktur bei näherem Zusehen äußerst lehrreich. Auch hier weisen Morgenhore und Vesper ausgewählte Psalmen auf (zur Morgenhore Pss 148ff; zur Vesper u. a. Pss 140f), während in der Nachthore lange Reihen von Psalmen in der Folge des Psalteriums (Hullala) gebetet werden. Die Vesper enthält noch immer eine Evangeliumlesung (69); bezeichnend ist auch das erweiterte Vaterunser (51). Die Gebete und Hymnen selbst mit ihrem Schwung und ihrer staunenden Anbetung vor der göttlichen Majestät können auch dem westlichen Beter wertvolle Anregung sein. Eine Einführung (39—42) und eine Reihe kurzer Anmerkungen (157—167) erleichtert das Zurechtfinden. Ob man den Gebetsstil gut charakterisiert mit dem Hinweis darauf, daß die Trinitätslehre wenig entwickelt sei (34; feierliche Gebete schließen nämlich einfach mit dem anbetenden Ruf: Herr des Alls, Vater, Sohn und Heiliger Geist, in die Ewigkeiten), darf man bezweifeln; eher ist das Fehlen der christologischen Mittlerformel bezeichnend. Hervorgehoben sei noch der Überblick über die bewegte und tragische Geschichte des chaldäischen Christentums (9—32), den man, abgesehen von orientalischer Spezialliteratur, kaum irgendwo in solcher Klarheit finden wird. *J.*

Pierre Salmon, Mitra und Stab. Pontifikalinsignien im römischen Ritus. 8° (112 S.). Mainz 1960, Matthias-Grünewald-Verlag. — Die vorliegende deutsche Ausgabe der „Études sur les Insignes du Pontife dans le Rite Romain", die ZkTh 77 (1955) 500 besprochen wurde, empfiehlt sich nicht nur im Titel dem Interesse weiterer Kreise, und sie ist der französischen Ausgabe auch nicht nur in der äußeren Ausgestaltung überlegen. Die beigegebenen 8 Bildtafeln mit Miniaturen des 9.—12. Jh. sind mehr als nur ein trefflicher Schmuck; sie bieten zugleich vorzügliches Anschauungsmaterial. Überdies ist zum Namensregister der französischen Ausgabe ein Sachverzeichnis hinzugefügt, das eine rasche

Verwertung der überaus reichen Einzelangaben ermöglicht. In Anm. 9a (76) wird auch die seit 1955 erschienene neuere Literatur nachgetragen. Außerdem ist die reichbelegte Studie Salmons über Bischofsstab und päpstliche *ferula* aus den Mélanges Andrieu (1956) als Exkurs beigegeben (61—73; 93—101). Man wird also die deutsche Ausgabe von S.s Buch auch für wissenschaftlichen Gebrauch in ähnlicher Weise vorziehen, wie man umgekehrt für Bäumers „Breviergeschichte" die französische Ausgabe zu bevorzugen gewohnt ist. *J.*

Christa Ihm, Die Programme der christlichen Apsismalerei vom 4. Jh. bis zur Mitte des 8. Jh. Gr.-8° (VI u. 243 S.; 27 Tafeln u. 27 Textabb.). Wiesbaden 1960, Steiner. — Mit diesem Werk besitzen wir jetzt eine umfassende Darstellung der vorikonoklastischen noch erhaltenen bzw. mit Sicherheit erschließbaren Apsisprogramme. Auch die ikonographischen Themen der Triumphbögen und der Kuppeln byzantinischer Kreuzkuppelkirchen wurde mit verarbeitet, da sie eng mit dem Apsisprogramm verknüpft sind. Insgesamt werden 59 Bauten bzw. Gruppen von Bauten (z. B. Bawit mit 15 Apsiden) behandelt, die im ersten Teil des Buches in folgenden acht Kapiteln nach thematischen Gruppen geordnet sind: 1. Der lehrende Christus und die himmlische Kirche. 2. Der kaiserliche Christus und das himmlische Reich. 3. Die liturgische Majestas. 4. Die Erscheinung des Herrn — Die Gottesmutter. 5. Die Verklärung Christi. 6. Das Kreuz — Die Kreuzigung Christi. 7. Die Himmelfahrt Christi — Das Ekklesiabild. — 8. Der Titelheilige. Verf. hat zur Erläuterung der besprochenen Kunstwerke die Sarkophagplastik in reichem Ausmaß mit herangezogen. Auch andere Gegenstände der religiösen Kleinkunst (Ampullen, Diptychen) werden bei der Klärung ikonographischer Fragen mit berücksichtigt, da Verf. mit Recht annimmt, daß sie ihre Vorbilder in der Monumentalkunst haben. Es berührt angenehm zu sehen, daß Verf. bemüht war, den liturgischen und patristischen Texten die ihnen gebührende Beachtung zu schenken. Trotzdem hat man den Eindruck, daß hier noch mehr hätte getan werden können. Sowohl die patristische Bildtheologie vor allem des Ostens als auch der Zusammenhang der Apsidalkunst mit der Liturgie könnten in vielen Fällen noch zu einem tieferen Verständnis der behandelten Kunstwerke führen. Man denke etwa an die Arbeiten H. Rahners über die Antenna Crucis (ZkTh 1941ff) oder U. Rapps über Das Mysterienbild (Münsterschwarzach 1952; dieses Werk ist allerdings sehr umstritten und kann kaum als vorbildlich gelten. Verf. hat es auch nur einmal in einer Fußnote zitiert). Man ist zwar von der knappen Nüchternheit des Textes in den deutenden Kapiteln wohltuend berührt, aber das Streben nach Kürze und Wissenschaftlichkeit (das dem Vernehmen nach nicht so sehr auf Verf. als den Herausgeber, Prof. Gerke, zurückzuführen ist) hat es vielleicht doch manchmal verhindert, daß der tiefere Sinn der Apsisbilder, vor allem auch aus den literarischen Quellen, deutlich genug herausgestellt werden konnte. Immerhin wird genügend klar, wie eng die Abhängigkeiten zwischen den Apsisprogrammen und der Liturgie bzw. Vätertheologie sind. Dem ersten, darstellenden Teil des Buches folgt ein geographisch geordneter Katalog der behandelten Monumente, in dem jeweils die archäologischen Daten, eine kurze Beschreibung des Bildes, seine Datierung, die Bildparallelen und die einschlägige Literatur geboten werden. Dieser zweite Teil macht zusammen mit dem Namen- und Sachregister und dem Verzeichnis der Orte und Monumente aus dem Buch ein wertvolles Nachschlagewerk. *Hans Bernh. Meyer S. J.*

Erich Feifel, Grundzüge einer Theologie des Gottesdienstes. Motive und Konzeption der Glaubensverkündigung Michael Heldings (1506—1561) als Ausdruck einer katholischen „Reformation" (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge 15). 8° (VII u. 272 S.) Freiburg 1960, Herder. — Michael Helding, der Müllersohn aus dem schwäbischen Oberland, seit 1531 Rektor der Domschule

und später Weihbischof von Mainz, 1550 Bischof von Merseburg, theologischer Berater Kaiser Karls V. und Kammerrichter des Speyrer Reichskammergerichtes, war einer der bedeutenderen katholischen Theologen seiner Zeit. Eine eingehende Darstellung seiner Lehre fehlte bisher. Das hängt wohl damit zusammen, daß er keine systematischen Schriften, sondern nur Predigten und zwei Katechismen hinterlassen hat. Verf. hat es unternommen aus diesen Quellen die theologischen Grundideen Heldings in sorgfältiger und eingehender Analyse zu erheben und systematisch darzustellen. Dabei wird deutlich, daß Helding weniger Kontroverstheologe als katholischer Reformer war, der versuchte, die von Luthers Reformation herkommenden Impulse, soweit sie notwendig und berechtigt waren, aufzunehmen. Bis in die Sprache und einzelne Formulierungen hinein spürt man oft die Abhängigkeit von Luther, der in seinen Fragen und Anliegen von Helding durchaus ernst genommen wird. Die Antwort, die er gibt, liegt entsprechend der Natur seiner Schriften, die der Verkündigung und katechetischen Belehrung dienen, mehr auf der Ebene der Pastoraltheologie als des theologischen Systems. Aber Verf. versteht es zu zeigen, wie hinter den vielfältigen und oft weit zerstreuten Äußerungen zu einem Thema wie etwa Wort, Sakrament oder Kirche eine einheitliche theologische Gesamtanschauung steht, die sich an der Heilsgeschichte orientiert. Dabei erreicht Helding oft eine überraschende Nähe zu modernen Fragestellungen, und man wird sich hie und da schmerzlich bewußt, wieviel weiter wir heute schon sein könnten, wenn die Theologie der nachreformatorischen Zeit nicht so heillos konfessionalistisch geworden wäre. Man spürt das z. B. deutlich an der Darstellung Heldings von der Messe als Opfer Christi und der Kirche, wo er von einem umfassenden Verständnis der sakramentalen Ordnung her argumentiert und den nachtridentinischen ultrarealistischen Opfertheorien entgeht. *M.*

Michael Schmaus-Karl Forster, Der Kult und der heutige Mensch. 8° (358 S.) München 1961, Max Hueber. DM 18.—. — In diesem Band sind die Vorträge, Mitteilungen und Diskussionsbeiträge des Internationalen Wissenschaftlichen Kongresses enthalten, der anläßlich des Eucharistischen Weltkongresses 1960 in München stattfand. Er enthält elf Referate über nichtchristliche Kultformen (Buddhismus, Konfuzianismus, Hinduismus, Japanische Religionsgemeinschaften, Islam, afrikanische Stammesreligionen, nichtchristliche Kulte in Mexiko). Ebensoviele Vorträge behandeln den christlichen Kult (darunter ein ausgezeichneter Beitrag von Edmund Schlink über den Kult in der Sicht evangelischer Theologie, sowie zwei Vorträge über den Sinn des orthodoxen Kultes und über den orthodoxen Kult im Staatsleben). Sieben weitere Referate zum Thema: Der Kult und die Welt, beschäftigen sich mit den psychologischen, soziologischen und kulturellen Voraussetzungen des Kultes. Diese Beiträge werden von einem einleitenden und grundlegenden Vortrag J. A. Jungmanns über den Sinn und die Probleme des Kultes und von dem zusammenfassenden Schlußwort M. Schmaus' über den Kult als Erfüllung echten Menschentums eingerahmt. Die einzelnen Referate sind, wie immer bei solchen Großveranstaltungen, von unterschiedlichem Wert. Aber wenn man alles, was auf diesem Kongreß vorgebracht wurde, zu überblicken versucht, schälen sich aus der Fülle des gebotenen Stoffes einige Grundthesen heraus, die in dieser oder jener Form immer wieder zur Sprache kamen. Wir wollen sie wenigstens kurz andeuten. Der Kult ist ein allgemein menschliches Phänomen und gründet im Wesen des Menschen. Auch areligiöse oder antireligiöse Gemeinschaften schaffen sich daher ihren Pseudokult. Die konkrete Kultform ist stark von den psychologischen, soziologischen und kulturellen Voraussetzungen abhängig, unter denen der Einzelne und die Kultgemeinschaft lebt. Daher gerät jeder Kult, der nicht mehr echt vollzogen und assimiliert werden kann, in eine Krise. Gefährdet ist der Kult in unserer Zeit vor allem durch die Technisierung des Lebens

und die Vermassung der Gemeinschaften. Dennoch ist auch der moderne Mensch durchaus kultfähig. (Dafür haben ja die Kultfeiern des Eucharistischen Kongresses, die diesem wissenschaftlichen Kongreß folgten, laut genug Zeugnis abgelegt.) Freilich wird er nur bei einem Kult mitmachen, der in seiner äußeren Form und in seinem inneren Gehalt sowohl der augenblicklichen Weltsituation als auch den immer gleich bleibenden Uranliegen des menschlichen Herzens gerecht wird. — Man möchte wünschen, daß von dem Kongreß und den auf ihm gehaltenen Referaten Impulse zu einer echten Reform und Verlebendigung gerade auch des christlichen Kultes ausgehen. (Nur am Rande sei angemerkt, daß erstaunlich viele Druckfehler im Text stehen blieben und zwar vor allem in den fremdsprachigen Beiträgen.) *M.*

Helmut Kuhn, Romano Guardini. Der Mensch und das Werk. Kl.-8° (112 S.). München 1961, Kösel. DM 4.80. — Verf. zeichnet in diesem Buch die innere Lebensgeschichte des jetzt 75jährigen „Denkers der christlichen Existenz". In einer eindringlichen Analyse läßt er vor dem Leser das Bild des Mannes erstehen, der nach jahrelangem Tasten und Suchen — er studierte zuerst Naturwissenschaften und Nationalökonomie — endlich als Theologe, akademischer Lehrer und Führer in der katholischen Jugendbewegung seine wahre Berufung fand. Romano Guardini wird vom Verf. als ein Denker gekennzeichnet, der es verstanden hat, in lebendiger Auseinandersetzung mit seiner Zeit ihre Werte zu bejahen und der es sich darum auch leisten kann, ein entschiedenes Nein zu sagen, wo sie verführerisch wird. Sein Ja und sein Nein kommen aus einer sich immer gleich bleibenden, wenn auch immer klarer werdenden Mitte: dem Wissen um die Einheit der Welt und der menschlichen Existenz, die in ihrem konkreten Vollzug keine Trennung von Glauben und Wissen erlaubt und nur heil bleiben kann, wenn sie sich Gott als Ursprung und Ziel verpflichtet weiß. Kuhns interpretierende Deutung von Guardinis Lebenswerk führt so den Leser an die eigentlichen Quellgründe seines Denkens. Eine Bibliographie mit über hundert Buchtiteln beschließt den Band und gibt auf ihre Weise Zeugnis von der Fruchtbarkeit Guardinis. Die höchste Auflageziffer (18) ist bei dem Büchlein „Vom Geist der Liturgie" verzeichnet. Ein Hinweis darauf, wieviel gerade auch die liturgische Erneuerung Guardini zu verdanken hat. *M.*

Eucharistiefeier in der Pfarrgemeinde. Vorträge der Pastoralliturgischen Werkwoche. Hrsg. vom bischöflichen Seelsorgeamt Trier. 8° (248 S.). Trier 1961, Paulinus-Verlag. — Das Programm der Trierer Werkwoche war, wie es sich geziemt, ganz auf die Verhältnisse und Möglichkeiten der eigenen Diözese abgestimmt; so auf die Auswertung des 1955 eingeführten neuen „Gesangbuches" und der damit gemachten Erfahrungen, aber auch zugleich auf die Verarbeitung der neueren Reformen und auf die praktische Durchsetzung wertvoller Erkenntnisse auf dem Gebiet pfarrlichen Gottesdienstes. Dabei wird besonders die Weiterbildung des (hier ohnehin blühenden) Volksgesanges ermutigt, nicht zuletzt als responsoriales Psalmensingen und als Lied-Cantate (worin mehrstimmiger Gesang des Kirchenchores mit Volksgesang kombiniert wird). Es ist von vornherein klar, daß die Vorträge dieser Werkwoche dieser in liturgischen Dingen führenden Diözese weit über die Bistumsgrenzen hinaus Bedeutung beanspruchen können. Neben Praktikern der Seelsorge haben Professoren der Trierer Fakultät und von auswärts ihren Beitrag geleistet. Aus den Vorträgen von allgemeiner Bedeutung sei hervorgehoben die wohlbelegte Übersicht von J. Wagner über den Gang der Liturgiereform seit Pius X. (195–218).

Jos. A. Jungmann S.J.

BÜCHEREINLAUF

Aland K., Über den Glaubenswechsel in der Geschichte des Christentums (Theologische Bibliothek Töpelmann 5). 8° (147 S.). Berlin 1961, Töpelmann. DM 12.—.

Alberca I. E., Die Gewinnung theologischer Normen aus der Geschichte der Religion bei E. Troeltsch. Eine methodologische Studie (Münchener theologische Studien II/21). 8° (XVI u. 199 S.). München 1961, Hueber. DM 18.—.

Analecta Ordinis s. Basilii Magni 3 (1958/60) 3—4 (Analecta OSBM Series II, Sectio II, vol. 3). 8° (S. 322 bis 611). Roma 1960, PP. Basiliani, Via Icilio 40.

Andrieu M., Les Ordines Romani du haut moyenage V: Les Textes (Suite). 8° (418 S.). Louvain 1961, Spicilegium sacrum Lovaniense. bFr 350.—.

Arens A., Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des christlichen Psalmengesanges (Trierer theologische Studien 11). 8° (XIX u. 228 S.). Trier 1961, Paulinus-Verlag. DM 13.80.

Betti U., O. F. M., La costituzione dommatica „Pastor aeternus" del Concilio Vaticano I. (Spicilegium Pont. Athenaei Antoniani 14). 8° (XVI u. 702 S.). Roma 1961, Antonianum.

Betz J., Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter II/1: Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem NT. 8° (XXI u. 222 S.). Freiburg/Br. 1961, Herder DM 14.—.

Biblia Polyglotta Matritensis. Cura et studio Ayuso T. Bellet P., Bover J. M. (u. a.). 4°. Prooemium (14 S.); VII: Vetus Latina, 21: Psalterium Visigothicum-Mozarabicum (193 S.); VIII: Vulgata Hispana, 21: Psalterium s. Hieronymi de Hebraica veritate interpretatum (298 S.). Editio critica curante Th. Ayuso Marazuela. Madrid 1957—1960, Biblioteca de Autores Cristianos.

Bible de Jérusalem, La. En volumes séparés. Chroniques, Samuel, Maccabées, s. Luc, s. Jean, Epîtres catholiques. 8°. Paris 1960—1961, Les Ed. du Cerf.

Bieder W., Die Berufung im NT (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 38). 8° (110 S.). Zürich 1961, Zwingli-Verl. sFr 15.50.

Bilanych J., Synodus Zamostiana an. 1720. Eius celebratio, approbatio et momentum (Analecta OSBM, Series II, Sectio I, vol. 11). 8° (XVI u. 127 S.). Rom 1960, PP. Basiliani, Via Icilio 40.

Bonaventura d'Arenzano, O. F. M., La catechesi di sant' Ambrogio. Studio di pedagogia pastorale (Archivio Ambrosiano 10). 8° (208 S.). Genua 1957, Scuola tipogr. (Via Imperiale 41). Lire 950.—.

Bredy M., L'office divin dans l'Eglise syromaronite. Son obligation à la lumière du synode libanais et de ses sources juridiques. 8° (X u. 188 S.). Beyrouth 1960, Impr. Catholique.

Cullmann O., Der Ursprung des Weihnachtsfestes. 8° (39 S.). Zürich (1960). Zwingli-Verl.

Delius W., Texte zur Geschichte der Marienverehrung und Marienverkündigung in der alten Kirche (Kleine Texte 178). Kl.-8° (34 S.). Berlin 1956, Gruyter. DM 3.80.

Delius W., Texte zur Mariologie und Marienverehrung der mittelalterlichen Kirche (Kleine Texte 184). Kl.-8° (63 S.). Berlin 1961, Gruyter. DM 7.—.

Demers F. L., The temporal administration of the religious house of a non-exempt clerical pontifical institute. A dissertation (Canon Law Studies 396). 8° (XI u. 147 S.). Washington 1961, The Catholic University of America Press. $ 3.—.

Eckhardt K. A., Der Tod des Johannes als Schlüssel zum Verständnis der Johanneischen Schriften (Studien zur Rechts- und Religionsgeschichte 3). 8° (184 S.). Berlin 1961, De Gruyter.

Encyklopedia Biblijna, Podreczna, Dzieło Zbiorowe pod redakcja KS. *E. Dabrowskiego.* 8° Vol. I. II. (XXIX u. 764 u. 848 S.). Warszawa 1960, Ksiegarnia Sw. Wojciecha.

Esposito R. F., SSP., Leo XIII. e l'oriente cristiano. Studio storico-sistematico (Multiformis Sapientia 17). 8° (744 S.). Roma 1960, Edizioni Paoline.

REGISTER ZUM JAHRGANG 83 (1961)

Autorennamen sind *kursiv* gedruckt. — r (nach Autorennamen oder Buchtiteln) = rezensiert oder angezeigt

Adams D. E. r 496
Aktuelle Fragen zur Eucharistie r 223
Altes Testament, Neuersch. 119ff
Apostelkollegium, Die Vergegenwärtigung des A., Kl. B. *Haible* 80
Archiv für Liturgiewissenschaft r 501
Aszetik und Mystik, Neuersch. 246ff
Auer A. r 366
Barrett C. K. r 488
Barth A. r 379
Barth M. A. r 115
Baumann R. r 116
Berg L. r 106
Bible, La Sainte B. r 124
Blieweis Th. r 377
Braun F.-M. r 491
Brinktrine J. r 242
Budde L. r 382
Bulst W. r 110
Campenhausen H. Frh. v. r 381
Cavarnos C. r 253
Chauchard P. r 375
Chauvin R. r 112
Chenu M.-D. r 100
Christ, Der C. und die Wirklichkeit r 376
Christliche Kunst, Neuersch. 380ff
Clark Fr. r 361
Conrad-Martius H. r 95
Coreth E., Rez. *Siewerth* 90; Neuersch. 100f
Courtois G. r 247
Cristiani L. r 114
Croce W., Rez. Katechetik heute 368; Neuersch. 377ff
Cullmann O. r 114. 487
Dander Fr., Neuersch. 245f
Dee D. r 499
Dekkers I. r 495
Dogmatik und Dogmengeschichte, Neuersch. 236ff
Dold A. r 504
Duda B. r 112
Dynamis in griechisch-hellenistischer Religion und Philosophie, Abh. *Prümm* 393
Edel R.-Fr. r 124
Ehrlich W. r 232
Eltester Fr.-W. r 487
Enomiya-Lassalle H. M. r 370
d'Ercole G. r 499
Esposito S., Rez. *Roldán* 225
Ethik, Zu Prinzipienfragen der E., Kl. B. *Meyer* 88
Étienne J. r 238
Eucharistiefeier in der Pfarrgemeinde r 508
van den Eynde D. r 237
Faller O., Rez. *Paredi* 222
Feifel E. r 506
Feigl Fr. r 231
Felderer J., Rez. Aktuelle Fragen zur Eucharistie 223; Neuersch. 236f. 240f. 388
„Femina circumdabit virum" oder „via salutis?", Kl. B. *Schedl* 431
de Finance J. r 105
Fink E. r 235
Finkenzeller J. r 109
Fischer-Wollpert R. r 248
Fohrer G. r 122
Forstner D. r 387
Frede H. J. r 492
Freedman D. N. r 489
Fries H. r 116
Frisque J. r 494
Fuerst C. J. r 389
Fundamentaltheologie, Neuersch. 108ff
Gaechter P., Rez. *Schnackenburg* 479; Neuersch. 484ff
Galot J. r 244
Galura, Bernhard G. als Gubernialrat in Innsbruck, Kl. B. *Platzgummer* 443
Gamber Kl. r 504
Gampl I. r 500
Gebet, Thesen über das G. „im Namen der Kirche", Abh. *Rahner K.* 307
Gélinas J. P. r 112
Gelübde, Die G. im Ordensleben r 252
Golega J. r 123
Gonseth F. r 102
Gotteserkenntnis, Verinnerlichung der G. nach der Erkenntnislehre Joseph Maréchals, Abh. *Muschalek* 129
Graef H. r 247
Grant R. M. r 489
Grenet P.-B. r 229. 233
Gundlach A. r 115
Gutwenger E., Abh.: Substanz und Akzidens in der Eucharistielehre 257; Neuersch. 109ff
Haacke Rh. r 379
Haenchen E. r 490
Haible E., Kl. B.: Die Vergegenwärtigung des Apostelkollegiums 80
Häring B. r 246
Heilige Schrift, Die H. S. des Neuen Bundes *(Zwettler)* 484
Heimerl H. r 380
Heinzel G., Neuersch. 495ff
Henrich D. r 101
Hernandez A. S. r 241
Herrmann H. 249
Hödl L., Abh.: Die lex continentiae 325
Hofbauer J., Neuersch. 119ff
Holl A. r 492
Homma K. r 500
Huppenbauer H. W. r 490
Ihm C. r 506
Infamie, Die I. im Strafmittelsystem der westgotischen Kirche, Abh. *May* 15

Iserloh E., Abh.: Der Wert der Messe in der Diskussion der Theologen vom Mittelalter bis zum 16. Jahrhundert 44
Ivo auf der Mauer r 249
Joannes Italos r 117
Jouhandeau M. r 252
Journet Ch. r 116
Jungmann J. A., Rez. *Miller* 96; Neuersch. 249ff. 389. 502ff
Katechetik heute r 368
Katechetisches Wörterbuch r 377
Keilbach W. r 100
Kelly G. r 376
Kirchenrecht, Neuersch. 495ff
Kollwitz J. r 381
Kolping A., Kl. B.: Das Verhältnis des Ps.-Bonaventurianischen Sermo VI de Assumptione BMV zu dem Ps.-Albertinischen Mariale „Laus Virginis" 190; r 109
Korvin-Krasinski C. von r 235
Krinetzki L., Kl. B.: Psalm 30 (29) in stilistisch-exegetischer Betrachtung 345
Krüger G. r 471
Kuhn H. r 508
Laag H. r 387
Lakner Fr., Neuersch. 238f. 242f. 253
Lavelle L. r 104
Lengsfeld P. r 111
Lewis C. S. r 375
Lex continentiae, Abh. *Hödl* 325
Lexikon für Theologie und Kirche r 388
Ligier L. r 120
Liturgik, Neuersch. 501ff
Lobkowicz N. r 103
Loetscher A. r 248
Loffeld E. r 118
Love P. L. r 496
Maier J. r 489
Maltha A. H. r 238
Maritain J. r 499
Martimort A. G. r 503
May G., Abh.: Die Infamie im Strafmittelsystem der westgotischen Kirche 15; r 498
Mechthild von Magdeburg r 251
Meersseman G. G. r 250
Mensch, Der M. der Urzeit r 233
Mensch und Menschlichkeit r 119
Messe, Der Wert der M. in der Diskussion der Theologen vom Mittelalter bis zum 16. Jh., Abh. *Iserloh* 44
Metz J. B., Abh.: Theologische und metaphysische Ordnung 1
Meyer H., Kl. B.: Zu Prinzipienfragen der Ethik 88
Meyer H. B., Rez. *Clark* 361; Neuersch. 501. 506ff
Miller J., Rez. *Auer* 366; Neuersch. 376ff; r 377
Miller J. H. r 96
Molitor J. r 505
Monzel N. r 107
Moral- und Pastoraltheologie, Neuersch. 375ff
Müller H. J. r 377
Müller-Markus S. r 103
Muschalek G., Abh.: Verinnerlichung der Gotteserkenntnis nach der Erkenntnislehre Joseph Maréchals 129
Naumann V., Neuersch. 104f. 246ff. 252f. 375
Nemeshegyi P. r 237
Német A., Neuersch. 375
Neues Testament, Neuersch. 484ff
Neunheuser B. r 243
Noë Fr. de la r 231
Nordhues P. r 117
Nottarp H. r 501
Obrist Fr. r 487
Österreichische Ordensstifte r 386
Orbe A. r 236
Origenes r 491
van den Oudenrijn M. A. r 389
Paredi A. r 222
Pechhacker A., Rez. *Enomiya-Lassalle* 370; Neuersch. 229f
Perrin H. r 253
Pfammatter J. r 486
Pfaundler W. van r 251
Pfleger K. r 115
Philipon M.-M. r 246
Philosophie, Neuersch. 100ff. 229ff
Pieper J. r 100. 113
Platzgummer H., Kl. B.: Bernhard Galura als Gubernialrat in Innsbruck 443
Pohl H., Rez. *Schuler* 226; Neuersch. 231ff
Portmann A. r 234
Porubčan St. r 121
Pro mundi vita r 241
Probleme der Wissenschaftstheorie r 102
Prümm K., Abh.: Dynamis in griechisch-hellenistischer Religion und Philosophie 393
Psalm 30 (29) in stilistisch-exegetischer Betrachtung, Kl. B. *Krinetzki* 345
Quigley J., Neuersch. 244
Rabut O. A. r 234
Radó P. r 502
Rahner K., Abh.: Thesen über das Gebet „im Namen der Kirche" 307
Ratzinger J. r 248
Reifenberg H. r 504
Rennhofer F. r 389
Richter Wl., Neuersch. 102ff
Riedlinger H. r 113
Rilliet J. r 114
Rimoldi A. r 116
Robert of Bridlington r 251
Roldán A. r 225
Romier J. r 108
Salmon P. r 505
Salzburger Jahrbuch für Philosophie r 229
Santeler J., Rez. *Krüger* 471
Sauser E., Neuersch. 380ff
Schedl Cl., Kl. B.: „Femina circumdabit virum" 431
Schlagenhaufen Fl., Neuersch. 108
Schmiedbauer A. r 385

Schmitz J. r 232
Schmaus M. r 507
Schnackenburg R. r 479
Schneider H. 123
Schöne W. r 381
Schreiber P. F. r 496
Schuler B. r 226
Schwarz R. r 384
Schwegler Th. r 119
Sciascia P. r 486
Semmelroth O. r 115
Siewerth G. r 90
Skeleton M. M. r 496
Sint J., Rez. *de Solages* 480; Neuersch. 484. 488ff; r 493
de Solages B. r 480
Spannagel, Gottfried Philipp Sp. und der Geschichtsunterricht Maria Theresias, Kl. B. *Tschol* 208
Stauffer E. r 484
Stolpe S. r 115
Suavet Th. r 118
Substanz und Akzidens in der Eucharistielehre, Abh. *Gutwenger* 257
Synagoga r 384
Theologen unserer Zeit r 241
Theologische und metaphysische Ordnung, Abh. *Metz* 1
Testini P. r 380
Theunis Fr. r 109
Thieme K. r 124
Tilmann K. r 378
Tradition sacerdotale, La r 245
Trilling W. r 485
Tschol H., Kl. B.: Gottfried Philipp Spannagel und der Geschichtsunterricht Maria Theresias 208
Varia, Neuersch. 388f
de Vaux R. r 120f
Vereno M. r 108
Verhey S. r 375
Vierzig Jahre Hochkirchliche Bewegung r 114
Vogt H. r 235
Walz A. r 252
Weber H., Rez. *Conrad-Martius* 95
Weber H.-O. r 250
Wegenaer P. r 243
Wellen G. A. r 383
Wibbing S. r 488
Willam Fr. M. r 101. 484
Wir suchten und fanden r 115
Zelle, Die Z. in Kirche und Welt r 107
Zeller H., Neuersch. 112ff. 251
Ziegler A. r 497
Zürcher J. r 252

603